د. عز الدّين عناية

الاستهْواد العربي

في مقاربة التّراث العبري

منشورات الجمل

د. عزالدّين عناية: الاستهواد العربي في مقاربة التّراث العبري

عز الدّين عناية من مواليد ١٩٦٦ بسوسة (تونس)، حصل على الأستاذية والدّكتوراه من جامعة الزّيتونة في تخصّص «الأديان والمذاهب». يقيم بإيطاليا منذ سنة ١٩٩٩، ثم التحق سنة ٢٠٠١ بجامعة الشّرق بنابولي للتدريس بقسم الدّراسات الإفريقية، حيث عيّن أستاذا للدّراسات العربية، إلى جانب اشتغاله في المعهد الإيطالي لإفريقيا والشّرق (ISIAO) بروما.
نشر عشرات الأبحاث المهتمة بشكل أساسي بتفرّعات علم الأديان (علم الاجتماع الدّيني، الإناسة الدينية، تاريخ الأديان...).

د. عزالدّين عناية: الاستهْواد العربي في مقاربة التّراث العبري
الطبعة الأولى ٢٠٠٦

كافة حقوق النشر والاقتباس
محفوظة لمنشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد ٢٠٠٦

© *Al-Kamel Verlag 2006*

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany
Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763
E-Mail: KAlmaaly@aol.com

مقدّمة

شكّل الارتباط المتين للنصّ القرآني بالنصّ التوراتي، سواء في المجالات العقدية أو التّشريعية، إضافة إلى تجارب التّعايش الاجتماعي المبكّرة بين أبناء الملّتين، الإسلامية واليهوديّة، مرجعيّة ثريّة للفكر الإسلامي الكلاسيكيّ وللفكر العربي الحديث في معالجة الظّاهرة اليهوديّة. وبفعل ثقل التاريخ واستفزاز الوقائع، وما نجم عنهما من تطوّرات، جرّاء تغيّر بنية الخارطة السياسيّة للعالم العربي، بتأسّس دولة عبريّة تستلهم وجودها الحضاريّ من المقاصد العامّة للتّراث التوراتي، تأتّى انشغال الفكر العربي المستجدّ باليهوديّة واليهود. فكان الاهتمام بهذا المعطى، بالقدر الذي يثيره الماضي فإن الحاضر يستلزمه، انجرّ عن ذلك تراكم قائمة مرجعية دراسيّة هامّة في المكتبة العربيّة، انشغلت بهذا الحقل، تمازج فيها الإيديولوجي بالعلمي والدّيني بالسّياسي.

جاء اهتمامنا بالمقاربة الدّينية لليهوديّة في الفكر العربي، خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين، ضمن هذا الانشغال، فما هويّة هذه المقاربة؟

إنها نظريّة فكر ومنهجه لفكر آخر، سائرة بحسب منظومة تعقّل مسلّطة على حقل المقدّس في دين محدّد، أطلقنا عليها تسمية الاستهواد. رمنا من خلالها متابعة محاولات التفهّم الدّائرة في حقل

الدّيني والمقدّس، السّاعية لفهم الظّاهرة اليهوديّة، بغية الغوص في مدلولات تشكّلها وخفايا رموزها. فالمقاربة الدّينية محاولة لحصر الموضوع في حقل الفكر الدّيني، وإن دعت الحاجة للاستعانة بمناهج حقول أخرى، تاريخية وسوسيولوجية، لمتابعة المسار اليهودي العام. وقد تمّ تحديد مجال هذه المقاربة بالفكر العربي، وبالنّصف الثّاني من القرن العشرين، لضرورات منهجية.

أوّلا: حتى يتيسّر حصر الأدبيّات والرّؤى والأفكار المعنيّة، لتقديرنا أن الانتاجات العربيّة تهون متابعتها على الباحث الفرد، وتتعذّر لو وسّعت لمجال الفكر الإسلامي، لامتداد حيزه خارج اللّسان العربي، إلى لغات أخرى، كالأردية والتركية والفارسية وغيرها، وهو ما يتطلّب طابور باحثين.

ثانيا: التزامنا بالنّصف الثّاني من القرن العشرين لاعتبارات عدّة، منها انخراطنا في الإشكاليات المطروحة على فكرنا الحديث أساسا، ولما عرفه الانتاج العربي الحديث في هذا المجال، من تراكم كمّي وكيفي مع هذه الفترة، حيث بدأ التخصّصي يؤسّس هويّته واستقلاليته في ميدان اليهودية؛ إضافة إلى قناعتنا أن دراسات الأديان، في أبعادها التّاريخية والاجتماعية، لا تجد فاصلا في تداخلها مع الحديث والحاضر، فالخطّ الرّابط متّصل لا منفصل، إذ «تاريخ الأديان» جدّ مرتبط بـ«حاضر الأديان».

أما عن هيكلة البحث فقد أتت كالآتي: اهتمّ الباب الأوّل بالفكر العربي واليهودية، الذي عالجنا في مستهلّه دواعي الانشغال باليهودية في الفترة الحديثة، مشيرين في ذلك إلى المنشأ السّياسي لحقل هذه الدّراسة، ولما للمسألة الفلسطينية من دفع للاهتمام بالإسرائيلي وبعث

اليهودي الهاجع في الذّاكرة الإسلامية المبكّرة. وكان لزاما للإحاطة بما يميّز الفكر العربي الحديث المرور عبر الرّدود الإسلامية الكلاسيكيّة تجاه اليهود واليهوديّة، والتي كان الانشغال بها في الفصل الثّاني، من خلال حصر منطلقات هذه المدرسة، وشواغلها، وآليات دراستها وأهدافها.

ثم في فصل لاحق من هذا الباب، حاولنا تحديد مدارس قراءة اليهودية في الفكر العربي الحديث، فضُبِطت خصائص كلّ من التيّارين الدّعويّ والنقديّ، اللّذين تزعّما الانشغال بهذا المبحث.

أمّا الباب الثّاني، والذي انشغل بكتاب التوراة من منظور الرّؤى العربية المختلفة، فقد عرِضت فيه النظريّة العربية حول تشكّل التوراة، فجاء الفصل الأوّل مدخلا تعريفيا بالتّوراة، تلاه فصلا ثان اهتم بقراءة التوراة، حصرت فيه تنوّعات المناهج، مع تعريف بالقراءتين المباشرة وغير المباشرة، ثم عرّجنا على قراءة المصادر الأربعة في الفكر الغربي، وبعض المبادرات العربيّة في ذلك، كالتي قام بها د. كمال سليمان الصّليبي[1]. وفي فصل ثالث، تركّز الاهتمام على جمع التوراة وتدوينها، ثم متابعة المسار الذي قطعته من الشّفهيّ إلى المكتوب، وما أثارته هاتان المرحلتان من مواقف لدى الدارسيين العرب.

أمّا الباب الثّالث، المتعلّق بقراءة الإيمان والميثولوجيا التوراتيين، فتمّ فيه عرض الرّؤى في الألوهة والنبوّة، وأُردِف بفصل أخير انشغل

---

(١) وردت ضمن كتابيه: التوراة جاءت من جزيرة العرب، ط: ٢، مؤسّسة الأبحاث العربية، لبنان، ١٩٨٦.
خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دارالسّاقي، لندن، ١٩٨٨.

بالفكر الأسطوري التوراتي، قدّمت فيه الرّؤى العربية الحديثة للخوارق والمعاجز والعجائب، التي تطفح بها التوراة، وتخلّصنا من ذلك إلى الحديث عن علاقة التّراث الأسطوري الشّرقي بالأسطورة التوراتية.

أما الباب الأخير والختامي، فقد تابع التلمودَ والشّخصيةَ اليهودية. في جزئه الأوّل كان التعريف بهذه المدوّنة وبتعامل الفكر العربي معها، باعتبارها نصّا مقدّسا رديفا للتوراة، ودورها في صياغة الشّخصية اليهودية. أما الفصل الأخير المهتمّ بالشخصية اليهودية، فقد كان الانشغال فيه بتعريف اليهودي وتحليل شخصيته، وبالموانع التي وقفت حائلا دون إرساء مقاربة علمية له.

فبمقتضى الانخراط القسري والالزامي لهذا المبحث، ضمن ثقافة المواجهة والصّراع ضدّ الصّهيونية والدّولة العبرية الناشئة، برغم الفاصل الإبستيمولوجي الذي ينبغي أن يفصل العلمي عن الإيديولوجي، جاءت المقاربة العربيّة مصبوغة ومسكونة بهاجس السّياسي، الذي كان وقعه كبيرا على مصداقيتها وعلميتها. من هذا المنظور ارتأينا الالتزام بقراءة تحليلية نقدية لأدبيات تلك الفترة، غاية التقييم والتقويم، عبر عرض مختلف الرّؤى بخصوص اليهوديّة، تشكّلا ونصّا مقدّسا واعتقادا وشخصيّة بشرية. وآليت على نفسي الانشغال بهذه المهمّة، التي أقدّر صعوبتها وخطورتها، نظرا لاتساع الحقل وتعدّد مشاغله، التي يختلط فيها الدّيني بالتّاريخي، والأسطوري بالأثري؛ ونظرا لوقوع البحث في حقبة مأزومة وعصيبة تمرّ بها البلاد العربية، سواء مع ما عرف بصراع المواجهة مع إسرائيل، أو عبر ما ينعت بمعركة السّلام الحالية.

كلّ هذه العراقيل عدّت واهية، أمام قناعتنا ألاّ ولاء للعلمي إلاّ من

داخله، وأن قيَمه مستمدّة من حرمه لا غير، فكان الحرص على أن يكون النقد من خارج الدّوافع الإيديولوجية أو العراقيل القومية. وبفضل ما تيسّرت من متابعة للأدبيّات العربية الدّارسة لليهودية والأدب العبري، لم نعثر على دراسة خصّصت لرصد الرّؤية العربية لليهوديّة في أبعادها الشّاملة، باستثناء دراسة قام بها الدّكتور يوسف مهنّا حدّاد[١]، لم يسائل فيها الأدبيات العربية صحّتها أو علميتها، وإنما سعى لعرضها، واقتصر على تقديم المتناثر بشأن اليهودية وإسرائيل، دون تقييم أو تمحيص أو نقد. وبقدر ما نجلّ عمله التجميعي، فإن لا نرى فيه دفعا بالمقاربة العربيّة نحو العلميّة والتصحيح، وهو ما تستلزمه وتحتاجه المبادرات المتناثرة في حقل تاريخ الأديان في فكرنا الحديث.

أما عن المرجعيّة التي استمدّ البحث منها مادّته، فهي ثلاثة أقسام:

- مرجعية كلاسيكية، حاولنا فيها الاطّلاع على ما تيسّر لي من كتب الرّدود الإسلاميّة، إذ حتّمت منهجيّة البحث العودة لإنتاجات تلك الفترة، حتى يعاين مدى الانفصال والاتّصال، والتّجاوز والإبداع، أو التكرار والانحباس، الذي صبغ القراءة العربية الحديثة لليهودية والتوراة.

- مرجعية عربية حديثة، والتي تعنينا بالأساس، جرى تصنيفها حسب خصائص توجّهاتها الفكرية التي تميزها، وقد حرصنا على اللّحاق بكلّ ما تناول الشّعب العبري والتوراة في الحقبة المحدّدة، حتى ولو كان مدمجا ضمن المؤلّفات السياسيّة، ونأينا عن الكتب

---

(١) Haddad Mohanna Yousuf Salim, Arab perspectives of judaism (1948 - 1978), doctoral thesis - University of Utrecht, Netherland.

السّياسيّة الصّرفة التي تهتم بإسرائيل الحديثة، لابتعادها عن شواغل البحث. ولم يأت تجميع المرجعية الحديثة انتقائيا بل شاملا، نظرا لما يطمح له البحث من إرساء طرح تحليلي نقدي لكافة الإنتاجات، الهزيلة منها والجيّدة، العميقة والسّطحية. فلم تكن أولويّة لمرجع دون آخر، وإنما جاء السّعي لتحليل العقلية العربية في كافة تمظهراتها وتجلّياتها، تجاه الظّاهرة اليهودية، فكان التعامل مع كلّ مرجع بحسب ما تسمح به منهجية البحث ومادته.

ـ مرجعية غربية، وقد أتت الحاجة إليها لتوضيح بعض الأمور اللاّزمة في بنية البحث، أو لسدّ بعض الفراغات، التي لم تجد معالجة في المؤلّفات العربية، كتحديد تواريخ أنبياء التوراة، وقد أتت ثانوية في البحث.

الباب الأوّل

الفكر العربي الحديث واليهودية

الفصل الأوّل

دواعي الاهتمام باليهودية

ليس حضور اليهودية واليهود بالأمر النشاز في الفكر أو الواقع العربيين، فأتباع هذه الدّيانة عرفوا التواجد منذ فترة ما قبل الإسلام حتى الزّمن الحالي، وعلى هذا الأساس أتى الانشغال بالموضوع متّصلا بما سلف، لا ابتداعا أو استحداثا ولّدته ظروف مستجدّة. تذكر المؤلّفات المؤرخّة لليهودية، أن انتشار ا ليهود في البلاد العربية يعود لموجات مختلفة، كانت أولاها إثر زحف نبوخذنصر ـ ٥٨٦ ق.م ـ على فلسطين، وأسره جماعات هائلة من اليهود وترحيلهم نحو بابل، ممّا خلّف نزوح العديد باتجاه جزيرة العرب، فنزلوا بخيبر وتيماء ووادي القرى وفدك. ثم كانت الموجة الثّانية، بعد سقوط أورشليم على يد تيطس الرّوماني ـ ٧٠م ـ ، تولّدت على إثرها هجرة ثانية باتجاه الجزيرة العربية والعراق، وبلغت حتى شمال إفريقيا. ثم كانت موجة ثالثة وافدة، من اليهود القادمين نحو البلاد العربية بعد سقوط الأندلس. ومع الاستعمار الحديث صحبته جاليات يهودية مختلفة استقرّت بالبلاد العربية. ولكن إلى جانب هذه الجموع اليهوديّة المحتلفة المأتى، يروي التاريخ تهوّد بعض قبائل المنطقة في الجزيرة

العربية، كما تمّ في اليمن فترة ذي النواس ـ ق. ٦م ـ ، وفي شمال إفريقيا. فليست اليهودية غريبة عن المنطقة، بل نشأت في ربوعها، وعاشت كغيرها من الدّيانات والنّحل الناشئة والوافدة[١].

---

(١) بشأن تواجد اليهود في البلاد العربية يمكن مراجعة:
ـ جرجس داود داود: أديان العرب قبل الإسلام، ط: ١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨١، ص٢٢٩ وما بعدها.
ـ محمّد الحبيب بلخوجة: يهود المغرب العربي، منشورات معهد الدّراسات، جامعة الدول العربية.
ـ علي إبراهيم عبده وخيرية قاسمية: يهود البلاد العربية، منظّمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧١، ص١٠ ـ ١١.
ـ فؤاد حسنين مزنّر: أطماع اليهود وأسفارهم، دار الكتب الثقافية، ١٩٨٩، ص٥٢ ـ ٥١.
André Chouraqui, Histoire des juifs en Afrique du nord, Hachette, france, 1985, pp. 62 - 69.
أما عن أعداد اليهود في البلاد العربية، فقد عرفت خلال النّصف الثاني من القرن العشرين تراجعا كبيرا تعددت أسبابه، من التدهور الإقتصادي الذي عرفته المنطقة أثناء الحقبة الاستعمارية، إلى إغراءات الحركة الصهيونية لعدد منهم. ومما ساهم أيضا في تقلّص العناصر اليهودية من البلاد العربية الصراع العربي الإسرائيلي وما رافقته من آثار عميقة.
تكاد تكون الإحصائيات الرّسمية أو الصادرة عن هيآت علمية في البلاد العربية بالنسبة لأتباع هذه الديانة مفتقدة، وإن وجدت فهي منقولة عن مصادر غربية. مثلا أصدر مركز الأبحاث ببيروت، التابع لمنظمة التحريرالفلسطينية، كتابا يتعلّق بيهود البلاد العربية سنة ١٩٧١، من تأليف على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية، جاء الجدول الإحصائي منقولا عن:
Landshut, Jewish communties in the muslim countries of the Middle east, London, 1950, p.IX.
والملاحظ أن الأعداد الجملية استمرت في التراجع مقارنة مع سنوات الخمسينات. ففي المغرب بعد أن كان عددهم يناهز الرّبع مليون لم يبق منه سوى ١٨.٠٠٠. وفي تونس بعد أن كان العدد يقارب مئة ألف تنازل بعد الاستقلال إلى عشرة آلاف، كذلك تقلّصت أعدادهم بالجزائر بصفة ملحوظة، حتى أصبحت تقارب الألف.. وقد هاجر أغلب يهود المغرب العربي باتجاه إسرائيل وفرنسا، وأوشكت بعض الدّول العربية أن تفرغ من رعاياها اليهود، ولم تبق فيها إلاّ العناصر المسنّة. =

وهذا القديم الجديد، الذي تواجد ولازال يحضر في وعينا وواقعنا، راود الفكرَ العربي انشغال مستجدّ به مع القرنين الأخيرين، ضمن معطيات مغايرة تقطع مع سابقاتها. يستدعي المطلب العلمي تدقيقا ومراجعة متواصلين لما صيغ من رؤى وتفسيرات ونظريّات، ولكن حتى الظرف الرّاهن يبدو شرط المراجعة العلمي باهتا، أمام تحكّم عوامل صراعية، تدفع بالفكر لمعالجة موضوع اليهودية خارج ما ينبغي له.

ولئن كانت دواعي تدارس المسألة في الفكر الغربي، عائدة للتحوّلات الفكريّة العميقة التي هزّت واقعه، ولظهور اللاّسامية، ولطبيعة التجانس الدّيني اليهودي المسيحي، بفعل مشترك الكتاب المقدّس أساسا. فإن الحوافز في الفكر العربي أتت مغايرة، ولكن لم تخف استقلاليتها الرّؤيوية عمّا جرى وعما صيغ في الغرب.

١ ـ الحوافز السياسيّة

تحضر السياسة جليّة وراء إعادة بعث الموضوع وتنشيطه في الفكر العربي، فالتحوّلات التي عرفتها المنطقة خلال القرنين الأخيرين، استلزمت عودة الانشغال باليهودية واليهود، وتطارح كافة تداعيتهما من

= لمزيد التعرف على المكون السكّاني اليهودي في البلاد العربية يمكن العودة للمراجع التالية:

ـ علي إبراهيم عبده وخيرية قاسمية: يهود البلاد العربية، ص ١٠ ـ ١١ ـ ١٢.

ـ عمر سعادة: البنية السكانية، مجلّة الوحدة، السنة: ٤، العدد: ٤٤، المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب، ١٩٨٨، ص٥٦ ـ ٦٦.

- Mohanna Yousuf Haddad, Arab perspectives of Judaism - 1948 - 1978, pp. 251-252.

صهيونية، ودولة إسرائلية، وتراث عبري، مما استدعى كذلك مراجعة للقوالب التاريخية الحضارية التي صيغت حول تاريخ المنطقة وتراثها. فعلى مدى القرون السّابقة لمجيء الاستعمار، كان التعامل مع الحدث اليهودي يغلب عليه الطّابع العقدي والفقهي، لدى المنشغلين بهذه الديانة، أمّا مع دخول التحوّلات المستجدّة، فقد أصبحت الرّؤى الكلاسيكية التقليدية تضيق فهما وتحليلا عن استيعاب اليهودي، الذي أعاد صاغة نفسه، بحسب معطيات التغيّرات الاجتماعية والسياسية التي عرفها العالم في عصره الحديث. فكان من الطبيعي أن ينفلت موضوع اليهودية واليهود من حيز الاهتمام الدّيني الصرف، ليخرج لمجالات السياسة والدّراسات الإنسانية والاجتماعية، أصبح فيها للفقيه وعالم الدّين رأي من جملة الآراء المختلفة.

فاليهودي، الذي عهِده المسلم ذمّيا معرَّفا داخل منظومة عقدية وشبكة فقهية مضبوطة، حدِّدت فيها علاقته بغيره من أتباع الدّيانة المهيمِنة، نجده مع زحف التحوّلات الحديثة على البلاد العربية تتغيّر المعطيات لصالحه، ليصير اليهودي باسمه الجديد القديم، الإسرائيلي، حائزا كيانا حضاريا وحيزا جغرافيا على الخارطة العربية. داخل هذه التحوّلات سنحاول رصد بوادر التيقّظ العربي، بهذا الوافد المتواجد.

البيّن أن هذا التنبّه قد تحدّد بأحداث وقعت على المسرح العالمي، من داخل البلاد العربية كما من خارجها أيضا، ولا يمكن القول أنه كان كلّيا في البلاد العربية، فالجليّ في بداياته اختلافه من منطقة لأخرى، فاشتدّ في بلاد وخفت في أخرى. لعلّ بلاد الشام، التي شاءت لها عوامل عدّة أن تكون المنطقة الأكثر استشعارا للمسألة، هي التي ستنطلق منها بوادر ذلك التململ. فعلى حدّ قول الدّكتور علي

المحافظة، فقد أدرك عرب فلسطين خطورة الهجرة اليهودية إلى بلادهم، منذ أن اتّخذت شكلا منظّما في الرّبع الأخير من القرن التّاسع عشر، وبدأ أوّل صدام بين الفلاّحين وسكّان المستعمرات الصهيونية في مطلع الثمانينيات، غير أننا لم نجد ما يشير إلى موقف المفكّرين العرب في فلسطين من الحركة الصّهيونية قبل الإنقلاب العثماني عام ١٩٠٨م، وقبل إنشاء الصّحف العربية في فلسطين. ولعل أوّل من أشار إلى أطماع الصهيونية في فلسطين الرّهبان الكاثوليك، الذين كانوا يتابعون باهتمام وقلق النشاط الصّهيوني، فقد نشر هنري لامنس اليسوعي مقالة في مجلّة «المشرق» عام ١٨٩٩ بعنوان: «اليهود في فلسطين ومستعمراتهم» تحدّث فيها عمّا ذكرته صحف الأستانة عن انتشار اليهود في فلسطين، وحثّها السّلطات العثمانية على مواجهة النّشاط الصّهيوني[١]. ولم يتّخذ التوجّس العربي من اليهود طابعا عنيفا إلاّ لاحقا، ففي العشرية الأولى ما بين ١٨٨١ و١٨٩١م، كانت العمليات الاستيطانية تجري هادئة ولا تحدث وقعا بين الفلسطينيين، ولكن مع تطوّرها وتكرّرها، تحوّلت اللاّمبالاة إلى شعور بالشكّ والاستنكار، وبدأ التنبّه للخطر الصّهيوني، فانجرّت عن ذلك اعتداءات من السكّان العرب على المستعمرات، التي كانت تحرص على إحداث التميّز العبراني في جميع الأشياء والخصائص، وبدأت تتدهور الصداقة العربية اليهودية القديمة لتحلّ محلّها صراعات عدائية[٢].

---

(١) الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص١٢٤.

(٢) عبد العزيز محمد عوض: مقدّمة في تاريخ فلسطين الحديث ـ ١٨٣١/ ١٩١٤ ـ، ط: ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص١٣١ ـ ١٣٢.

وقد انحصر التململ الذي عرفته بلاد الشام قبيل القرن العشرين، تجاه العنصر الدّخيل المزاحم للجموع الأهلية والمحلّية، بين فئات محدّدة، ولم توله شأنا سوى العناصر المتضرّرة تضرّرا مباشرا، مثل الفلاّحين وأصحاب الحرف الصغرى، الذين عرفوا مزاحمة قاسية. فالعوامل الجامعة لإثارة وعي قومي بين الجميع لم تتوفّر بعد[1]، وحتى تلك الفترة لم يتجلّ هدف الدّخلاء الوافدين بيّنا. لذلك لم يظهر العداء العربي اليهودي الموسّع إلاّ لاحقا، عند ارتفاع الغشاوة بتهديد مصالح جماعية، أما في البدء فقد عاش العرب واليهود أجيالا في فلسطين في سلام ووئام، ولم تكن الحوادث النّادرة التي تحدث بينهم في بعض الأحيان، إلاّ مظهرا من مظاهر أي مجتمع متعدّد الطوائف والأجناس. ولذلك كانت المنازعات القليلة التي حصلت قبل أن تتكشّف أهداف الغزو الصهيوني حالات فردية وعادية[2]. ومع مطلع القرن العشرين بدأ الوعي بالدّخلاء، باعتبارهم كتلة مغايرة مزاحمة، تدبّ إرهاصاته بين الكتّاب والشّعراء، ويجد تجاوبا له في تذمّرات الفئات المتضرّرة، من هؤلاء القادمين من البلاد الأوروبية أساسا. ولم ينحصر القلق الشعبي حينئذ فى شريحة معيّنة، بل امتدّ إلى فئات مختلفة، وإن أبقى قلّة في منأى عن مضار تلك العناصر الدّخيلة، حيث لم تتهدّد مصالحها، وربما تدّعمت بقدومها، وما رأت لها خطرا أو ضررا. فمثلا مشاركة مفتي القدس حينئذ، الشيخ كامل الحسيني، ومطران البروتستانت وبعض المتنفّذين في وضع حجر الأساس

---

(١) أنظر أحمد جمال ظاهر ومحمود علي الزعيلي: بين الفكرين العربي والصهيوني، دار ابن رشد، عمان، ١٩٨٥، ص٦٩.

(٢) عبد العزيز محمد عوض: م. س، ص١٣١ ـ ١٣٢.

للجامعة العبرية في المدينة المقدّسة وتهليلهم للحدث، قابله تضجّر للأهالي من تلك المواقف. ممّا حدا بوديع البستاني لنظم قصيدة بالمناسبة يقول فيها:

أفتني بالله بالكعبة بالحجر الأسود بالرّكن الأغر

ان علت في عزّها شامخة فوق رأس الطّور تلهو بالعبر

وغدت جامعة عبريّة ونهى الحاخام فيها وأمر

أيقول الشيخ والقسّ اتّئد انّ للمطران والمفتي حجر[١].

لقد لعبت الصّحافة المشرقية دورا في التنبيه للمخاطر المحدقة، وإن تعدّته أحيانا للإثارة والتهييج، إذ اهتمّت صحيفة «الكرمل» منذ صدورها عام ١٩٠٨، وكذلك صحيفة «فلسطين» عام ١٩١٣م، بموضوع الهجرة اليهودية. كما حثّت «الكرمل» على إنشاء جمعية وطنية فلسطينية تضمّ أعيان نابلس والقدس ويافا وحيفا وغزّة، لشراء أراضي الدولة، في محاولة لسبق الصهاينة وثنيهم عن عزمهم.

فهذه التحوّلات المستجدّة التي بدأت ترسم تشكّلاتها في منطقة الشّرق نجد لها رصدا مبكّرا لدى نجيب عازوري (ت ١٩١٦) في قوله: «ان ظاهرتين متشابهتي الطّبيعة بيد أنهما متعارضتان، لم تجذبا انتباه أحد حتى الآن، تتضحان في هذه الآونة في تركيا الآسيوية. أعني يقظة الأمّة العربية، وجهد اليهود الخفي لإعادة تكوين مملكة إسرائيل القديمة على نطاق واسع»[٢]. ولكن مع وجود تلك التململات، ما

---

(١) لمزيد التوسع حول أحداث الفترة، راجع كتاب علي المحافظة: م. س، ص١٢٦ ـ ١٢٥.

(٢) نجيب عازوري: يقظة الأمة العربية، تعريب وتقديم: د. أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص٤١.

كان تقدير تفاعلات الأحداث المحدقة بالمنطقة، لحظة تمدد الاستعمار وتولّده عن المنظّمة الصهيونية، وما رافقهما من مساع لبناء الدّولة الإسرائيلية، بالشيء المتيسّر الإدراك على الوعي العربي الجمعي أنذاك، للإحاطة بأبعاده ومقاصده، خاصّة وأن المشروع الصهيوني، كانت تتداخل أغراضه في البدء، ضمن المشاريع الكبرى للرأسمالية الاستعمارية. فقد كان النظام الرأسمالي يتقدّم صعدا انطلاقا من أوروبا، وكانت طلائعه ترفع راياتها وتلوّح بسيوفها ابتداء من أواخر عهد النظام الإقطاعي في أوروبا البرجوازية الفتية. التي كانت تتأهّب لصنع وقيادة نظام عالمي جديد منذ القرن الخامس عشر، وكان النّظام الإقطاعي الآسن قد وفّر لها واحدة من أهمّ الأدوات المساعدة لاقتحام حصون العالم الإسلامي والبلاد العربية، بإنتاجه لما يسمّى بالمسألة اليهودية. فإذا كانت المسألة اليهودية هي نتاج النّظام الإقطاعي الأوروبي فإن الحركة الصهيونية كانت بدورها نتاج النظام الرأسمالي الأوروبي، أما إسرائيل فكانت نتاجا للنظام الإمبريالي الأمريكي[١].

دفعت تلك الظروف بعض الفعاليات العربية على حثّ سلطة الباب العالي لصدّ الهجرة اليهودية، التي صارت أغراضها جليّة للعيان. مما حدا بأنصار الاستيطان الصهيوني لإصدار صحيفة باللّغة العربية تحت اسم «صوت العثمانية» بإشراف الدّكتور شمعون مويال في يافا، في مطلع عام ١٩١٤، للردّ على الصّحف العربية وتهدئة خواطر

(١) نصر شمالي في تقديمه لكتاب إيلان هاليفي: المسألة اليهودية ـ القبيلة الشريعة المكان ـ، تر: فؤاد حديد، ط: ١، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق، ١٩٨٦م، ص٦. كما يساير هذه الرؤية مرعي عبد الرّحمان في كتابه: الإمبريالية اليهودية، المطابع الموحدة، تونس، ص٥٩ ـ ٦٠.

الأهالي[1]. ومع تطوّر الأوضاع اتضحت الأغراض البعيدة للحركة الصهيونية في بلاد الشام، بصدور وعد بلفور الذي على إثره أصبح الوافدون محميين بشرعيات دولية. كانت لهذه الأحداث المباشرة، التي مسّت الفلسطيني، كبير الأثر، ليستفيق على المغاير الصهيوني، على خلاف غيرها من الأحداث الخارجية، كانعقاد المؤتمر الصهيوني الأوّل في بازل بسويسرا١٨٩٧ م، الذي لم تكن قراراته ذات أثر مباشر على الفلسطينيين، وما كان ليحتل مساحة فى تفكيرهم وانشغالهم إلاّ لاحقا، لذلك لا يمكن القول أن مؤتمر بازل التاريخي كان وراء اليقظة العربية، تجاه المسألة اليهودية في فلسطين، لأن تحوّل ذلك المؤتمر من مقرّرات إلى إنجازات: جمع أرصدة مالية، وبناء مستوطنات، وتشييد مدارس، وشراء أراض، لم يتم إلاّ في العقود التالية، مما يثبت القول ان الإحتكاك والتنافس بين المستوطنين الجدد والأهالي، كان العامل المحدّد والمصيري لتبلور براعم الوعي الأولى بالمغاير. إذ اختلاف المصالح بين شرائح اجتماعية أصلية وأخرى دخيلة، كان بمثابة الدافع الواقعي لرفض الصهيوني، الذي لم يكن في انتمائه الدّيني والحضاري المغاير، وإنما في تهديده لبنية اجتماعية واقتصادية متميزة، وهو ما ذهبت إليه روز ماري صايغ في قولها: لم يكن الفلاحون ـ الفلسطينيون ـ بحاجة إلى اختلاف اليهود عنهم دينيا وعرقيا ليشعروا أن المهاجرين اليهود يشكّلون خطرا عليهم، وصحيح ان الدّين كان فعلا أحد الأسس التي قامت عليها حركة المقاومة الوطنية الفلسطينية، وان مفهوم الجهاد لم يكن فى يوم من الأيّام غائبا عن

(١) أنظر علي المحافظة: م. س، ص١٢ ومابعدها.

أذهان الخطباء الوطنيين، ولكن ذلك لا يشكّل برهانا على أن الدّين لعب دورا قويا في المقاومة الفلاحية. فكافة الحوادث الأولى من العنف الفلاحي نجمت عن عمليات إجلاء للفلاّحين عن أراضيهم، مما يدلّ بوضوح على أن خوف الفلاّحين كان يتصّل، وبحق، بقيام مجموعة ذات صلات بالحكومة - حكومة الإنتداب البريطاني - أوثق من صلاتهم بها باقتحام علاقتهم مع أرضهم[١].

فبعد أن ألمحنا إلى الأسباب الدّاعية للتنبّه للإستيطان الصهيوني، كيف تولّد من خلالها الإهتمام بما هو ديني؟ وهل ميّز عربي بداية القرن العشرين بين اليهودي والصّهيوني، وبين التّراث العبري وإيديولوجية الدّولة الإسرائيلية، أيّ بين الدّيني والسّياسي؟ يلحظ المتابع للأدبيات المبكّرة المهتمّة بالصّهيونية واليهود تداخلا وتمازجا بين عنصري السّياسة والدّين، لم تتمايز فيهما الحدود إلاّ في مرحلة متأخّرة، بتوفّر عوامل موضوعية ساهمت في التدقيق والاهتداء بمنهجية علمية في تتبّع الوقائع ورصدها[٢]. وليس تهوينًا للمادة الصّحفية أو تبخيسا لها عندما نقول ان الاهتمامات الأولى بالمسألة اليهودية، في بعدها الدّيني والسّياسي، في البلاد العربية احتضنتها الصّحافة، التي كانت تحاول استيعاب جمهور أوسع، مما أملى عليها أحيانا أن تكون مادتها ذوقية ومبالِغة وتهييجية. فمن العوامل الهامّة والرّئيسية التي

---

(١) روز ماري صايغ: الفلاحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة، تر: خالد عايد، تق: إبراهيم أبو لغد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص٥٥.

(٢) فيما يخص تداخلات الإدراك العربي في البدء لمفهوم الصهيونية، راجع نقد بشارة خضر لذلك، في كتابه:

Bichara Khader, Histoire de la Palestine, Tome: I, Maison Tunisienne de L'édition, 1976, pp. 82 - 84.

منعت الفكر العربي، من ضبط الفاصل بين ما هو سياسي وما هو ديني في مقاربته لدين اليهود والصهيونية، الحروب العربية الإسرائيلية والمناوشات والانتفاضات المسترسلة عبر القرن السّالف وحتى تاريخنا الحالي[1]. ففشل كافة مشاريع التسوية أو تحقيق سلام مشترك، جذّر تلك المؤثرات، وبقدر ما ساهمت تلك الأحداث في دفع العرب لتفحّص القادم الجديد والتعرف على هويته، شنّجت الخطاب وأوقعته رهن الهزّات والأزمات. ولم يقف هذا الخطاب المتوتّر عند حدود المتضرّرين المباشرين، شعب فلسطين ومن جاوره، ممن عانوا البؤس والذلّة، مما حدا بهم إلى يأس ومقت كلّ ما يمت لليهودي وما له صلة به، كما علّلت إحدى كتيّبات الثورة الفلسطينية العلاقة باليهود مع بوادر احتلال فلسطين[2]، بل نجد المسألة تتعدّى دائرة صراع الشّرق الأوسط إلى كافة البلاد العربية والإسلامية. حتى باتت دراسة اليهودية، سواء من ناحية تاريخية أو تشريعية، مع عديد الكتّاب والباحثين، دعما لمساعي تحرير فلسطين ومقاومة إسرائيل.

فالصراع العربي الإسرائيلي، الذي امتدّ لعقود، كان أثره عميقا في خلخلة الرّؤية السليمة للعربي تجاه اليهودي، وكذلك لليهودي تجاه

(١) أشار تقرير لوزارة الخارجية الإسرائيلية، أن الحدود الإسرائيلية عرفت منذ توقيع اتفاقات الهدنة سنة ١٩٤٩ وحتى حرب ١٩٥٦ ما مجموعه٧٨٥٠ حادثا في الحدود الأردنية، وثلاثة آلاف في الحدود مع غزة ومصر، وستمائة في الحدود مع سورية، وحوالي مئتان في حدود لبنان. ورد ذلك لدى ناجي علوش: أربعون عاما من الاحتلال...، مجلة الوحدة، السنة: ٤ العدد: ٤٤، المجلس القومي للثقافة العربية، المغرب، ١٩٨٨، ص١٩، نقلا عن أحمد صادق سعد وعبد القادر ياسين: الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨ - ١٩٧٠، ص٦٩. ناهيك عن تعدّد الحروب المعلنة بين الجانبين.

(٢) La Revolution Palestinienne et les Juifs, Edition Minuit, 1970, p. 14.

العربي أيضا. لذلك أتت حتى الترجمات العربية للكتب الأجنبية الدّارسة للشخصية اليهودية، والأدب العبري، والدّيانة اليهودية، في أغلبها ترجمات لكتب هزيلة، متأثّرة بآثار الصراع ومنساقة للطلّب الذّوقي والإيديولوجي، مما ساهم غالبا في أسطرة الوعي العربي بالمسألة اليهودية لا ترشيده[1]. وقد تنبّه بعض المنشغلين للمنزلق المعرفي والعلمي الذي انحدرت إليه الدراسات المترجَمة والمنتَجة محلّيا، فارتفعت دعوات من كتّاب ودارسين تشكو غياب العلمية وتدعو للتصحيح، كما تحثّ على متابعة اليهود الممثّلين بالإسرائيليين، أو على من جمعتهم بهم أواصر صلة ثقافية أو دينية في غيرها من البلدان، بكلّ حياد معرفي ودقّة علمية، لوعي تواريخهم وتقاليدهم الدّينية، مع تحديد تبايناتهم وتمايزاتهم العرقية، حتى يتيسّر الإلمام بواقعهم الحالي، كل ذلك بغرض فهم الشّخصية اليهودية الحالية سليلة التراث العبري[2]. فبدون إدراك أواليات العقلية الإسرائيلية لا يمكن فهم سياسة إسرائيل ولا روحها، ومن هنا كان

---

(١) نذكر أمثلة من تلك الترجمات:
- الكنز المرصود في قواعد التلمود لروهلنج، ترجمة: يوسف نصر الله، ط: ١، دار القلم، دمشق ودارة العلوم، بيروت، ١٩٨٧.
- فضح التلمود الأب: أي. بي. برانايتس، إعداد: زهدي الفاتح، ط: ٣، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٧.
- اليهودي العالمي لهنري فورد، تعريب: خيري حماد، ليبيا.

(٢) أنظر في ذلك مثلا:
- أحمد شلبي: مقارنة الأديان اليهودية، ط: ٨، القاهرة، ص١٩.
- إبراهيم خليل أحمد: إسرائيل والتلمود، مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٧، ص٣.
- قاسم الشواف: مع الكلمة الصافية، ط: ١، الأجيال، دمشق، ١٩٦٩، ص٦.
- محمود علي التائب الجمعية اليهودية السرية، دار اقرأ، بنغازي، ١٩٩٠، ص١٢.

الخلاص إلى أن أي محاولة لمواجهتها مصيرها الفشل، ما لم تضع في اعتبارها فهم المدلولات الإيديولوجية التي تتحكّم في سياستها، لارتباط السياسة الإسرائيلية بالرّوح التوراتية ارتباطا وثيقا، ومن ذلك الباب تصير العودة لدراسة المنبع التّوراة أمرا مستلزما لمواجهة الأعداء الإسرائيليين[1].

جعلت مشكلة الصّراع العربي الإسرائيلي مبحث تاريخ الأديان في جانبه المتعلّق باليهودية، رهين واقع الصّراع والعداء بين المتنازعين، مما وجّه منهجيته نحو الحِجاجي والإيديولوجي وأثّر على علميته في أغلب إنتاجاته. وربما يكون أحمد شلبي من أوائل من تفطّن لهذا المنزلق، ونبّه لوعورة هذا المبحث الدّراسي، بقطع النّظر عن التزامه أو إهماله لما حذّر منه في التعامل مع الدّراسة اليهودية. يقول في مؤلّفه الذّائع المتعلّق باليهودية: «إلى جانب مشكلة المراجع والأفكار، كانت هناك مشكلة العداء بيننا وبين اليهود، وهي مشكلة عصيبة بالنّسبة للبحث العلمي، ومن الواضح أن اليهود يحاربوننا بكلّ سلاح، وأن سلاح العلم والفكر من أقوى أسلحتهم، ولكنّني حاولت ألاّ أنزل هذا الميدان في مجال البحث العلمي، وكان عليّ أن أبحث عن الحقيقة دون تأثّر بأيّة عوامل، لأقدّم لقرّائي أدقّ الحقائق من أصدق المصادر. فالبحث العلمي أمانة، أمانة في محراب الجامعة، وأمانة في محيط القرّاء، ومن الممكن أن يتكلّم الإنسان من زاوية أو أخرى، ولكنّه

(١) ـ محمد علي البار: المدخل لداسة التوراة والعهد القديم، ط: ١، دار القلم، دمشق، ص٢٦ ـ ٢٧.
ـ محمد عفيفي مطر: حول منهج لدراسة الأدب الصهيوني، مجلّة الأقلام، السنة: ١٤، العدد٩: ، حزيران، ١٩٧٩، ص٨.

عندما يكتب يترك هذه الزاوية ويدع تلك، ويبحث عن الحقّ أنى يكون. وهذا الموضوع يقودني إلى كلمة صريحة لا أجد مناصا من الإشارة إليها، هي أن مجال الخلاف والعداء بيننا وبين اليهود وفي أعقاب نكبة فلسطين كتب العرب عشرات الكتب أو ميئات الكتب عن القضية وعن فلسطين، واضطررت لقراءتها جميعا(!!) وأنا أعدّ هذا الكتاب. ولكن كثيرا منها كان قليل الجدوى، كان فيضا من السّباب والشّتائم لا تعطي فكرة ولا تحقّق هدفا، حتى وجدتني أحيانا أقول هل يتحتّم على كلّ النّاس أن يكونوا مؤلّفين؟»[1]. لم تكن هذه الإملاءات السّياسية كفيلة وحدها لدفع الاستهواد العربي الحديث نحو اليهودية، بل عضدها أيضا حضور اليهودية في التراث العربي وفي القرآن الكريم بالأساس، ما جعل الموضوع ركنا حيّا في الذّاكرة الدّينية للعرب والمسلمين، بالإضافة كذلك لنشوء وترعرع المسيحية في حضن اليهودية، وهو عامل هام لحضور الموضوع لدى المسيحيين العرب.

٢ ـ المشترك الحضاري

أ ـ المسلمون واليهود

بفعل الإنتماء لتراث إبراهيمي مشترك، حاز اليهود نصيبا هاما في بنية النصّ القرآني وخطابه، وقد ورد ذلك تصريحا وتلميحا، وبإسهاب واقتضاب، في خمسين سورة. وكان تواجدهم داخل الدّولة الإسلامية مدعاة لحشرهم ضمن تشريع وتقنين مبحث أهل الذمّة، إذ عمل

(١) أحمد شلبي: م. س، ص١٨ ـ ١٩.

التشريع الإسلامي على تأسيس أرضية تعايش معهم، تجاوزت العزل والتمييز إلى الاستيعاب والدّمج. ولسنا هنا بصدد تتبّع تواجدهم في البلاد الإسلامية، وإنما نريد أن نلفت النظر أن اليهودية عقائد وتشريعات، واليهودي كتابيّا وذمّيا، ما كان غائبا عن النصّ التأسيسي للمسلمين، وما كان حضوره في الفكر العربي الحديث بالأمر المستحدث أو المبتدع، أو نتاج تقلّبات سياسية عرفتها التارخ الحديث، جرّاء نشوء دولة عبرية على خارطة البلاد العربية كما قد يتبادر للذّهن، وإنّما المسألة تضرب بجذورها في التشكّلات البدئية للحضارة الإسلامية. مما جعل محمّد خليفة حسن أحمد يرتئي بأن علاقة اليهودية بالإسلام أهمّ وأقوى من علاقة اليهودية بالمسيحية، على الرغم ممّا بين هاتين الأخيرتين من كتاب مقدّس مشترك[(١)].

وإلى جانب مبحث أهل الذمّة، الذي شدّ اهتمام عديد المنشغلين بالفقه الإسلامي، حتّى خصّصت له أحيانا أعمالا مستقلّة، نظرا لأهميته وتشعّب مجالاته وتوالد إحداثياته. فإننا نجد اهتماما آخر يبتعد عن الاهتمام الفقهي إلى التناول الدّراسي ذي الطّابع التحليلي والإنتقادي لأصول ديانة اليهود ومكوّناتها. وإن استند هذا الاهتمام لمرجعية إسلامية وحوافز إيمانية في أكثر الأحوال، فلا ريب فيما ساهم به في قراءة اليهودية والتعريف بأصولها وتطوّراتها، برصانة لا تتخفّى لعمق نظراتها ونفاذ انتقاداتها. برغم ما نجده من تهوين وتحقير لذلك لدى البعض، بعلّة ما يطغى عليه من طابع جدالي كلامي، بمدلول تبخيسي واستنقاصي، دون تقدير حقّا للمساهة الهامّة التي

---

(١) علاقة الإسلام باليهودية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص٥٠.

قامت بها تلك الكتابات في إنضاج وبلورة علم نقد التوراة الحديث. حتىّ يصبح علم النّقد التاريخي للكتب للمقدّسة، أحد المناهج العلمية التي ابتكرها العقل الغربي الحديث، ويصبح نقد التوراة إنتاجا للثقافة الأوروبية. فيؤرّخ لبداية ذلك العلم مع مطلع القرن السّابع عشر، مع باروخ سبينوزا وريتشارد سيمون وجان أستروك، وتسقط المساهمات الإسلامية المبكّرة في نقد التوراة وكأنها ليست بذي أثر أو جدوى.

والملاحظ أن النصّ القرآني، في إغفال قراءة آياته المتعلّقة باليهود، وفق الترتيب الزّمني النّسقي، يتعذّر الرّبط الجليّ بين دلالاتها والإلمام بأبعادها فيما يتعلّق بالموضوع، وهذه المسألة من اللاّزم التفطّن لها عند متابعة الرؤية القرآنية لليهودية لبلورة نظرة موضوعية معبّرة عن روح النصّ. وربّما الإضطراب الكبير بشأن الموقف من فكر الرّدود الكلاسيكي، والتخبّط الذي لازال يشهده الفكر الإسلامي الحديث، المهتمّ بموضوع اليهودية واليهود، متأتٍ من هذه الباب. فالقرآن الكريم نزل منجّما، والآيات المتعلّقة باليهود بدورها، نزلت حسب ظرفيات وتحوّلات متغايرة، يمكن حصر خطوطها الكبرى ضمن ثلاثة عناصر رئيسية:

- إعادة كتابة التّاريخ الدّيني للشعب الإسرائيلي السّابق لظهور الإسلام، وتقويم ما دُئب عليه من تأويلات وتفسيرات ومفاهيم.

- مواقف اليهودي المعاصر للنبي(ص) وعلاقته بالدّين الجديد، ومظاهر التّصارع والتّدافع الحادثة بين الطرفين.

- نقد القرآن للتّوراة الشائعة ومحاولات إعادة ترتيبها وتصحيحها.

ولذلك تميّز خطاب القرآن مكّيه عن مدنيه في حديثه اليهود، حتى أنه في قسمه الأوّل تندر الإنتقادات الدّينيّة والرؤيويّة والمفاهيمية، إلى

حدّ الضمور، برغم أن الروايات التّاريخية القديمة سجّلت ذكرا لأنشطتهم التجارية والإقتصادية، ولكن يبدو أنّه ما كان لليهود النفوذ الفاعل ولا التجمّعات النشيطة في مكّة. فلو كانوا بخلاف ذلك، لبلغنا ذكرهم كما ورد في يثرب، في صلاتهم بالأوس والخزرج، ولأشير إليهم في السّور المكّية على نحو ما ورد في السّور المدنية[١].

واتّسم القرآن المكّي في تعامله مع اليهود بسمات مغايرة للقرآن المدني، فالقصص الدّيني المهتمّ باليهودية في قسمه المكّي خلا إجمالا من العنف والتقريع تجاههم، ولكن لم يغفل رغم ذلك عن مواقفهم الماردة بعض الأحيان[٢]. كما تخلّلته إشارات إلى إيمان بعضهم بالدّين الجديد وتصديقهم بما جاء به محمّد[٣] مع تنويه بما لدى اليهود من صادق الكتاب، دون تستّر عمّا هم عليه من خلاف[٤]. كما أشادت بعض الآيات المكّية بما لدى اليهود من صادق القول بشأن رسالة محمّد، بأسلوب يشفّ عن اليقين بحسن الشّهادة[٥].

ب ـ المسيحية العربية

كان لمنشأ المسيحية داخل أحضان الدّيانة اليهودية أثرا قويا في اختزان ذاكرة المسيحيين العرب القدامى والمحدثين لصلات التأسيس

(١) جواد علي: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج:٦، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦، ص٥٤٣.
(٢) أنظر: الأعراف: ١٣٨ ـ ١٤١ و١٤٧ ـ ١٥٥.ـ الشعراء: ٦٥ ـ ٦٦ ـ ٦٧. الإسراء: ٢ ـ ٨.
(٣) أنظر: الأنعام: ١١٤. الأعراف: ١٥٦. يونس: ٩٤. الرعد: ٣٦. الشعراء: ١٩٦ ـ ١٩٧. القصص: ٥٣. الأحقاف: ١٠.
(٤) أنظر النمل: ٧٨. السجدة: ٢٥ ـ ٢. الجاثية: ١٦ ـ ١٥.
(٥) أنظر محمّد عزّة دروزة: اليهودي في القرآن، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٩٨٠، ص٣ ـ ٥.

الأولى. فالعلاقة المتوتّرة لعيسى ـ ع ـ مع السانهدريم اليهودي، ورفضه القبول والإقرار بمسخ الطّابع الدّيني الأصيل الذي لحق باليهودية الموسوية، إضافة إلى سعيه لتصحيح النّاموس الذي أتى به الأنبياء، ووقوفه ضدّ الإضافات التي حشرها الكهنة، كانت مدعاة لتأسيس نهج مستجد في التعامل مع السّائد الدّيني اليهودي.

فما تعلّق الانتقاد الذي وجّهه السيّد المسيح لليهودية الشائعة والسائدة، بالتشكيك في التوراة، وإنّما توجّه للمتكلّمين باسمها، من كتبة وفرّيسيين وناموسيّين وصادوقيّين. والمسيحية العربية أو غيرها، كان لها تبنّي العهد القديم ودمجه جنب العهد الجديد. مما ولّد روابط تشريعية حميمة بين الدّينين، عمّقت العلاقة بينهما ودعمتها. ولئن شهدت المسيحيّة منذ بدايتها منحى استقلاليا عن اليهودية تدعّم مع بولس ورفاق التبشير الأوائل، فإن عمق العلاقة التي تربط الدّينين وانتماء رجالات التأسيس للدّيانة اليهودية، حدّت دون الانفصال الجذري. ولكن بقدر ما عرف التاريخ المسيحي اليهودي من ترابط لاهوتي قوي، شهد تنافرا حادّا بين معتنقي الدّيانتين، كانت تغذّيه باستمرار مقولة «الشّعب القاتل للإله» المسلّطة على رقاب اليهود[(١)]. وبالمقابل عدَّ اليهودُ خصومهم المسيحيّين هراطقة ومجدّفين في الدّين الموسوي.

---

(١) بدأت حدّة المشاحنة مع اليهود تهدأ منذ ظهور البروتستانية، وامتدّ ذلك إلى الكنيسة الكاثوليكية التي أقرّت تبرئة اليهود من دم المسيح في المجمع الفاتيكاني المنعقد في أكتوبر ١٩٦٥، الذي عرفت أعماله تأكيدا على مقولة التراث اليهودي المسيحي المشترك، ولكن تلك القرارات قوبلت بالرّفض من طرف ممثلي الكنائس الشرقية.

الفصل الثاني

ردود الفكر الإسلامي الكلاسيكي على اليهود

١ ـ مخيال التوتّر الكامن

بدخول النبيّ محمّد(ص) يثرب بدأ اختبار التعايش المباشر مع اليهود، ففي تلك المدينة تحصل تطّورات هامّة وخطيرة، سيكون لها الأثر البعيد في تشكيل المخيال الإسلامي في رؤيته لليهود. سنحاول التوقّف عند بعض مفاصلها التي كان لها الأثر في تحديد شكل العلاقة مع الدّين المغاير، من حيث الحكم على مقولاته والموقف من أتباعه.

فالمدينة على إثر نزول الرّسول بها حوت ثلاث كتل اختلفت دينا وفكرا:

ـ المسلمون وتطلّعاتهم نحو نشر دينهم الجديد.

ـ العرب الذين مازالوا على شركهم ووثنيتهم.

ـ اليهود بامتيازاتهم الاقتصادية على غيرهم من السكان وتميزهم الدّيني التوحيدي.

فهذه الفئات الثلاث ليس من السهل بناء الإيلاف بينها وصهرها في

وحدة اجتماعية، نظرا لتنافر المصالح والتوجهات. ولكن أمام ضغوطات الواقع الخارجي المحكوم بالغزو، جاءت الصّحيفة ضرورة أمنية أكثر منها حاجة لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وبدون النظر لمدى الالتزام بها لاحقا، فقد مثّلت النواة الأولى للتعايش بين المسلمين واليهود وغيرهم على أسس تعاقدية مسؤولة. يورد ابن هشام نصّ الصحيفة كما يلي: «هذا كتاب من محمّد النبي رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. انهم أمّة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم[١] يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكلّ طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة... وبنو الحارث... وبنو جشم... وبنو النجار... وبنو عمرو بن عوف... وبنو النبيث... وبنو الأوس... وأن المؤمنين لا يتركون مفرجا[٢] بينهم أن يعطوه بالمعروف، في فداء أو عقل، وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وان المؤمنين المتّقين على كلّ من بغى منهم أو ابتغى دسيعة[٣] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمنا مؤمن في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن، وان ذمّة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وانه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناظرين عليهم. وان سلم

(١) الحال التي جاء الإسلام وهم عليها.
(٢) من أثقله الدّين.
(٣) الدفع على سبيل الظلم.

المؤمنين واحدة. لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا، وان المؤمنين يبيء[1] بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله، وان المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن، وانه من اعتبط[2] مؤمنا قتلا عن بينة، فانه قود به، إلاّ أن يرضى ولي المقتول، وان المؤمنين عليه كافة، ولا يحلّ لهم إلاّ قيام له. وانه لا يحلّ لمؤمن أقرّ بما الصّحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وانه من نصره أو آواه فإنه عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة. ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّه مردّه إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمّد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وان اليهود ينفقون مع المسلمين ما داموا محاربين. وان يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين[3]، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلاّ من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ[4] إلاّ نفسه وأهل بيته. وان ليهود بني النجّار مثل ما ليهود بني عوف... وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وان عليهم النّصر على من حارب أهل هذه الصّحيفة وان بينهم النّصح والنّصيحة والبرّ دون الإثم، وانه لا يؤثم امرؤ بحليفه وان النّصر للمظلوم، وان اليهود لينفقون مع

---

(١) يمنع.

(٢) قتل بلا سبب.

(٣) وفي رواية أبي عبيد القاسم ابن سلام (ت. ٢٢٤ هـ) «... وان يهود بني عوف ومواليهم وأنفسهم أمة من المؤمنين...» وهي أبعد وأعمق في مضمراتها من مع المؤمنين. الأموال، (بدون تاريخ ومكان الطبع).

(٤) يهلك يفسد.

المؤمنين ما داموا محاربين، وان يثرب حرام وجوفها لأهل هذه الصحيفة، وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وانه لا تجار حرمة إلاّ بإذن أهلها... وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلاّ من ظلم أو أثم، وان الله جار لمن برّ واتّقى»[١].

والمتمعن في الصّحيفة يلحظ غياب البطون اليهودية الكبرى كبني قينقاع، والنّضير، وخيبر، ووادي القرى، وتيماء، وبني المصطلق وغيرهم، عن نصّ المعاهدة. ولكن فؤاد حسنين مزنّر يذهب إلى أنهم حلفاء ومناصرين للأوس والخزرج المذكورتين في نصّ المعاهدة[٢]، وأن النبيّ قد وقّع معاهدات جانبية مع البطون اليهودية الكبيرة فرادى، معتمدا في ذلك على ما أورده ابن هشام وابن سعد، من أن يهود بني قينقاع كانوا أوّل من نقض العهد مع النبي[٣]. وقد انهارت هذه الصحيفة مبكّرا ولم يكتب لها البقاء إلاّ قليلا، ونحن بعد مرور ما يزيد عن الأربعة عشر قرنا نتساءل عن أسباب فشلها برغم ما عبرت عنه من مشروع اجتماعي وسياسي تشاركي، ليس فيه طغيانا أو حيفا تجاه ملّة من الملل الموجودة بيثرب أنذاك[٤]، فهل يعود الأمر بالأساس إلى سبق نصّي للواقع، الذي غير المهيّأ لمثل هذه المعاهدات؟ فالبين أن أغلب المؤرخين المسلمين، ومهتمين بالصّحيفة

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، ط: ٢، مطبعة الحلبي، ١٩٥٥، القسم الأول، ص٥٠١ - ٥٠٤.

(٢) فؤاد حسنين مزنر: أطماع اليهود وأسفارهم، دار الكتب الثقافية، ١٩٨٩، ص١٠٦.

(٣) ابن هشام: السيرة، القسم: ٢، ص٤٧؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧، المجلد: ٢، ص٢٩.

(٤) محمّد الطالبي: عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢، ص١٧٢.

محدثين والقدامى، أرجعوا فشلها إلى نقضها من جانب اليهود، وحمّلوهم تبعات النزاعات التي وقعت لاحقا مع المسلمين، باعتبارهم أوّل من بادروا بنقض الصّحيفة وحارب الإسلام وانحازوا مع خصومه من المشركين. ويطالعنا من الشقّ الآخر من الكتاب اليهود، أبو ذؤيب، الذي يحمّل الجانب الإسلامي مسؤولية فشل مشروع التعايش بين الدّيانتين، حتى بلغا مبلغ التنازع والتناحر. خالصا أن محاولة تصدير الإسلام لليهود هو ما عكّر الصّفو قائلا: «لو وقفت تعاليم الرّسول عند محاربته للديانة الوثنية فحسب، ولم يكلّف اليهود أن يعترفوا برسالته، لما وقع نزاع بين اليهود والمسلمين ولكان اليهود قد نظروا بعين ملؤها التبجيل والاحترام لتعاليم الرّسول ولأيّدوه وساعدوه بأموالهم وأنفسهم حتى يحطّم الأصنام ويقضي على العقائد الوثنية، لكن بشرط ألاّ يكلّفهم الاعتراف بالدّيانة الجديدة، لأن العقلية اليهودية لا تلين أمام شيء يزحزحها عن دينها، وتأبى أن تعترف بأنه يوجد نبي من غير بني إسرائيل»[1]. انجر عن عدم الالتزام بالصّحيفة اندلاع حروب كلامية بين الجانبين، اتخذت في البداية مهاجمة النصّين المقدّسين، ثم كان تواصل القدح عاملا حاسما في إذكاء الفتنة وانطلاق عديد النزاعات والغزوات، كما كان مع بني قينقاع، وخيبر، وبني النضير وقريظة.

---

(١) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): تاريخ اليهود في بلاد العرب، ص١٢٢، نقلا عن عفيف عبد الفتاح طباره: اليهود في القرآن، ط: ١١، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٨٦، ص٧٥.
كما يذهب هذا المذهب أندريه شوراقي في تعليل الصراع الإسلامي اليهودي المبكر، انظر كتابه:
André Chouraqui., Histoire des juifs en Afrique du nord, Hachette, France 1985. p. 9.

٢ ـ مقاصد الرّدود العامّة

يأتي تناولنا لأعمال هذه الفترة سعيا لحصر الأطر الفكرية الهيكلية التي نشأ فيها موضوعنا، حتى إذا تناولنا الفكر العربي في الفترة الحديثة، تبيّن لنا ما كرّره وما أبدعه. فهل بقي فعلا محكوما بآليات الخطاب القديم، المعبرة عن ظرفيات خاصة، ولم يتم تجاوزها؟ خاصة وأن انتقادات عدّة وجّهت للفكر الإسلامي المهتمّ بالأديان في عصرنا الحديث، حول تبنّيه محاور البحث الكلاسيكية دون تروّ. وبلغت الانتقادات أحيانا إلى اتهام أنماط التعامل مع أدبيات فكر الرّدود لدى الكتاب المحدثّين، بطريقة معبّرة عن سوء نية. فلكون كتب الرّدود، تشكو من نقص معرفة وشيوع، فهي منهوبة من قبل المجادلين المحدثين، مما يتعذّر معه أحيانا التمييز بين ما هو ترديد للفكر الكلاسيكي وبين ما هو إبداعات ذاتية[١].

إذ يروج استعمال الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر لآليات النظرة القديمة، الفقهية منها أو التشريعية، ذات الصّلة بمنزلة أهل الذمّة ومنزلة الآخر الدّيني في ظلّ الإسلام، وكذلك ما يتعلّق منها بنقد الكتب المقدّسة، وهو ما يتطلّب تفحّصا ثابتا للرؤى القديمة وتجاوز نقائصها، حتى نؤمّن فكرنا من الإغتراب الرؤيوي الذي قد يقع فيه، من جرّاء الإنخراط في مشاكل غيره، وإلغاء واقعه الذي يتطلّب رؤية فاحصة[٢].

---

(١) انظر عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠، ص١٦.

(٢) فوزي البدوي: ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة دراسات إسلامية مسيحية، العدد: ١٧، المعهد البابوي، روما، ١٩٩١م، ص٤.

ولما شغلت الفكر الإسلامي الكلاسيكي من محاور مميّزة في دراسته لليهودية، فقد جاءت في مجملها مرتبطة بالذّود عن بيضة الدّين، تارة بالتقصّي داخل الكتاب المقدّس اليهودي عن ثغرات أو تناقضات، لإبرازها للمتديّن اليهودي، في محاولة لإثارة الرّيب لديه بحثّه للتمعّن الدّاخلي في دينه، أو رغبة في جلبه لحضيرة الإسلام. وهو نوع من الأبحاث الإسلامية، محكوم بطابع هجومي، ويتوجّه في غالب الأحيان لليهود.

أما الغرض الثاني الذي جمع بين كتّاب الفترة الكلاسيكية، رمى في أهدافه لتثبيت المسلم في دينه، وتحصينه ضدّ محاولات التشكيك في اعتقاداته وأسس إيمانه، من خلال الذّود عن صدق الدّين والقرآن وشخص النّبيّ. ساعين من خلال النصّ التوراتي لإيجاد شرعية واعتراف بالدّين الإسلامي بصفته دين إلهي، وبالرّسول كمبعوث من طرف الله، كما يلاحظ ذلك خاصة في موضوع البشارة ومسألة نسخ التوراة بالقرآن(١).

فقد كان الفكر الإسلامي المعني باليهودية محكوما بخطابين، أحدهما للإستهلاك الدّاخلي، يهدف لسدّ السّبل أمام العقوق والإرتداد؛ والثاني موجّه لأتباع الدّيانة النقيضة، أحيانا طمعا في جلب أتباعها إلى حضيرة الإسلام وأخرى بإثارة الإرتياب بينهم. والتمييز الذي قمنا به لا يعني فصلا واضحا سار عليه كتّاب الرّدود بتوجيه خطابهم لشقّ دون غيره، وإنما أردنا ذلك بغرض تسهيل النظر في هذا الخطاب وبيان أهدافه ومضامينه. وربما من المميّزات الجليّة للفكر

---

(١) Ali Bouamama, La littérature polémique musulmane, Entreprise nationale des livres, Alger, 1988, p. 200.

الإسلامي الكلاسيكي التصاقه المتين بالقرآن الكريم والسنّة النبوية، واعتمادهما منطلقات نظرية في قراءة اليهودية. ولكن الحاجة التي استفاق عليها الفكر الإسلامي الكلاسيكي لاحقا، أن النصّ القرآني والسنّة النبوية، مهما دفعا بالعملية النّقدية فإنهما يبقيان غير كافيين للإلمام بكافة مباحث الدّين اليهودي. فالقرآن في جوهره ليس كتابا موجّها لنقد اليهودية وإصلاحها بالأساس، وإنما يأتي هذا الباب من بين مشاغله واهتماماته، وكذلك السنة النبويّة أيضا.

ولذلك كان التوجّه نحو دراسة التّوراة والاهتمام بأسرارها، وتبيّن ثغراتها، لتوظيفها لنقد اليهودية، أمر حتّمه ظروف الدّعوة الجديدة وتطوّر أساليبها. ويأتي من باب استعمال لغة تفاهم تجد إصغاء ومتابعة لدى الآخر، القابع داخل منظومته الفكرية والماكث عند حدود نصّه المقدّس. فمحاورته بالمفاهيم النقدية القرآنية المنفصلة تماما عن كتابه ـ التوراة ـ ومحاولة جذبه داخل المنظور القرآني ومنهجه ليس بالأمر السّليم، خاصّة وأن اليهودي لا يرى فيه كتابا مقدّسا وإلهيا. عبّر شهاب الدّين القرافي (ت. ٦٨٤ هـ) عن هذا الموقف بقوله: «فإن قالوا كيف تتمسّكون بهذه الكتب وهي غير صحيحة عندكم، قلنا نبوّة نبيّنا عليه السّلام ثابتة بالمعجزات، غنيّة عن هذه الكتب، وإنما نذكر ما فيها من الدّلالة على نبوّته عليه السّلام إلزاما لأهل الكتاب الذين يعتقدون صحّتها، وهي مثل جميع كتبهم في الصحّة، فإن كان يحسن الاستدلال بها تمّ مقصودنا وإن كان لا يحسن بها الاستدلال، بطل جميع ما بيد أهل الكتاب لأنّ جميعه مثلها...»[1].

---

(١) شهاب الدين القرافي: الأجوبة الفاخرة، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص١٨٣.

ولا يمكن الزّعم أو الادّعاء أن المسلمين الأوائل، من صحابة وتابعين، كانوا على إلمام واسع بالنصّ التوراتي. فقد روى البخاري أن أصحاب رسول الله كانوا لا يتحرّجون من مجالسة اليهود للاستماع للقصص الدّيني المترجم عن العبرانية، إلى أن حذّرهم من خشية الوقوع في الخطأ العفوي بقوله: «لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم»[1]. زيادة على هذا العامل الذاتي، فإن التخوّف من انزلاق المسلمين إلى مصادر كتابية أخرى غير القرآن، واعتمادها ركيزة لبلورة رؤى بشأن القصص الدّيني، يوشك من خلالها تسرّب المفاهيم التوراتية للمسلم الغض، خاصة وأن المفاهيم القرآنية ما زالت جديدة في أذهان المؤمنين، ولم تتمكّن بعد منهم. ويتطوّر تنبيه الرّسول لأصحابه من النصّ اليهودي واستكراه الاطلاع عليه، فقد ورد في حديث أخرجه ابن حنبل في مسنده، أن عمر أتى النبي بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فغضب النبي، وقال: «لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء، فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو باطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حياً ما وسعه إلا أن يتبعني».

وهذه الخشية أو التنفير من الاقتراب من النصّ التوراتي، عبّر عنهما ابن عباس في قوله المروي لدى البخاري: «كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء، وكتابكم الذي أنزل على رسول الله(ص) أحدث تقرؤونه محضا لم يشب، وقد حدّثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيّروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا هو من عند الله ليشتروا به ثمنا

(١) صحيح البخاري، ج: ٩، ص١٣٦.

قليلا، ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، لا والله ما رأينا منهم رجلا يسألكم عن الذي نزل إليكم»[1]. وربما التطفّل والرغبة التي أظهرها المسلمون الأوائل في التعرّف على ما ورد في القرآن، بشأن القصص العبري بصفة مختصرة، هو ما كان وراء انتشار الإسرائيليات والاهتمام المكثّف بها من طرف كتّاب قصص الأنبياء والمؤرّخين القدامى.

٣ ـ الاستهواد الكلاسيكي والتوراة

لم ينشأ نقد التوراة لدى المؤلّفين المسلمين القدامى خارج محدّدات النص القرآني، ولذلك بقدر ما حضرت الرّوح الإسلامية لتشجيع التوجّه نحو دراسة التوراة وأهلها، مثل ما يروى أنه لما قدم الرسول المدينة، قال لزيد: تعلم كتاب اليهود، فإني والله ما آمن اليهود على كتابي[2]، بقدر ما صاغت قوالب وحدودا لم يتجاوزها علماء الأديان الأوائل. فالرّوح العامة للدين الإسلامي بقيت مراعاة إلى تاريخ قريب، في الكتابات العربية، ولم يتم التخلي عن هذا الضابط، ولو جزئيا، بعدم اتخاذ المقصد القرآني في النّقد منطلقا، إلاّ مع التحوّلات الفكريّة الحديثة. فالمنشغلون الأوائل بالملل والنّحل كانوا في طلائع موكب محاورة الآخر، حضاريا ودينيا، وتحليلاتهم وقراءاتهم لم تعبّر دائما عن علمية صارمة، بل كانت كانت غالبا منطلقة عن دوافع إيمانية، خاضعة للذاتية، كان للمعتقد الشخصي تأثيرا على حريتها ومصداقيتها وعلميتها. فكان

(١) م. س، ج: ٩، ص١٣٦.
(٢) طبقات ابن سعد ٢: قسم ٢، ص١١٥.

منهج المفاضلة السّائد، وهو غالبا ما كان نتاجا بدون مقدّمات، يخيّل فيها أن الأديان الثلاثة مفتقدة لرابطة أصولية بينها. تجلّى ذلك خاصة مع ابن تيمية، إذ يرتئي مثلا أن الدّلائل الدّالة على صدق محمّد أعظم من الدّلائل الدّالة على صدق موسى وعيسى، ومعجزات محمّد أعظم من معجزات غيره، والكتاب الذي أرسِل به أشرف من الكتب التي بعِث بها غيره، والشّريعة التي جاء بها أكمل من شريعة موسى وعيسى[١]. وهذا الانحياز الواضح للدّين الإسلامي، والسّعي للحطّ من غيره من الأديان الإبراهيمية ذات الأصول المشتركة، يعود بالأساس لنقص نضج منهجي عام، كون مبحث تاريخ الأديان القديم في علاقة جدلية مع ميادين الفكر الإسلامي عموما، من علم كلام وفلسفة وتصوف وعلوم قرآن وعلوم حديث وفقه، فكانت علميته وإبستيميته مرتبطتين بتطوّرات المنهج العام في الفكر الإسلامي حينئذ.

فلا يمكن تأسيس منهجية في الجدل الإسلامي اليهودي، تكون لها منظومة مستقلة في نقد التوراة، داخليا أم خارجيا، إلاّ عبر انفصال عن العقل الكلّي. فأطر العقل التاريخية ـ المعرفية كانت لا تسمح بتولّد تيّار نقدي من فراغ للتوراة واليهودية، لذلك كانت هناك الإرهاصات النقدية الأوّلية ممتزجة بالحجاجي، ولم تشكل استقلالا منهجيا. فحتى لو افترضنا منشأ تيّار فاعل تُراجَع من خلاله أسس اليهودية، فهو غير محبّذ، لأن العملية في أثرها تلحق مسّا وتصدّعا مباشرين بالبنية الدّينية الإسلامية، خاصّة وأن اشتراكا عميقا بين القرآن والتوراة في عديد

(١) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج: ٢، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ، ص٥.

المعتقدات والتشريعات والمواقف الفقهية[1]. فهل ان استنكاف المستهوِدين القدامى عن الولوج في بنية النصّ التوراتي والبقاء عند القشرة الفوقية التي أثارها القرآن من تحريف بشتّى أنواعه، واهتمام بحقول بحث كلاميّة، مثل موضوع البشارة بالنبيّ محمّد(ص)، ونقد يغلب عليه الطابع الخلقي عند إعادة بناء شخصية الأنبياء المأنسنة والمدنّسة أحيانا في التوراة، نابع عن عدم قدرة موضوعية، فرضتها إمكانيات البحث ووسائله أنذاك، أم يعود بالأساس إلى أن أي حفريات عميقة ودقيقة في النصّ المقدّس التوراتي ستهزّ عاجلا أم آجلا بنية النصّ القرآني وجلاله، ولذلك وقع تحاشي الأمر. لأننا نلحظ أن مبحثا مثل مبحث الأساطير التوراتية وارتباطها بأساطير وتقاليد الشّرق القديم، وتبني التوراة لممارسات دينية لشعوب المنطقة، والتي تبنّاها الإسلام بدوره، كالختان ورفض أكل لحم الخنزير وغيرها، ليس بالأمر البريء أن يكون مسكوتا عنها عند المستهودين الكلاسيكيين.

وموضوع الكتابة في اليهودية، كغيره من المواضيع المتعلّقة بالأديان والعقائد غير الإبراهيمية لم تتبلور أصوله، لم يشهد نقدا منهجيا داخليا من شأنه إرساء تقاليد متبعة في الأمر. يشير ابن حزم (١٠٦٤ ـ ٩٩٤م) إلى بعض النقائص، التي كانت حافزا له لتأليف كتابه المتعلّق بالملل والنحل، قائلا: «إذ الذين كتبوا قبله بعضهم أطال وهجر واستعمل الأغاليط والشّغب، وبعضهم حذف وقصّر وقلّل وأضرب عن كثير من الحجج القوية لأصحاب العقائد، فكان في ذلك غير منصِف نفسه، وهو ظالم لخصمه لم يوفه حق اعتراضه، فضلا

(١) الصادق النيهوم: الفقه في خدمة التوراة، مجلّة الناقد، السّنة: ٥، العدد: ٦٠، لندن، حزيران ١٩٩٣م، ص١٢ ـ ١٥.

عن أن الفريقين قد تعمّدا التعقيد والتعليق على المعاني من بعد، حتى صار ينسي آخر كلامهم أوّله، وكأنهم يريدون بهذا التعليق ستر فساد ما عندهم»[1]. وبقدر ما نبّه إليه من عوائق خطيرة في كتابة تاريخ الأديان أو مقارنتها ببعضها، فإن ذلك لم يشفع له من قراءة النصّ الدّيني المغايِر حسب هواه وميله ومعتقده، رغم الإلتصاق الوثيق به عند نقده التوراة بلغتها ومعانيها. فنراه يسقط رهين أطره المذهبية العامّة، حتّى حالت أرثوذكسيته المذهبيّة والعقديّة دون الرّؤية الصّائبة ومجانبة الصواب، فيطبّق منهجه الظاهري في مدلولات اللّغة ويستبعد استعمال التأويل، معتبرا اللّجوء إليه ضربا من التضليل والخداع، وهي آلة يصعب تغييبها عند قراءة النّصوص المقدّسة خاصة[2]. فانحصار ابن حزم داخل محدّدات رؤيته المذهبيّة ووعيه الإيماني الشّخصي حال دونه والمقاربة الموضوعية أحيانا، فنجده يقول: «إن التوراة تقول على لسان الله إنّني من السّماء تكلّمت معكم، يدلّ على التجسيم، ولماذا يدلّ على التجسيم؟ لأنه يحدّد مكانا لله في السّماء» ويتغافل عن أن النصّ القرآني ترد به عديد الآيات المماثلة مثل قوله: «أأمنتم من في السّماء أن يخسف بكم الأرض»[3]. كذلك لم يلتزم منهجه في إيجاد مخرج لآيات الصّفات المتشابهة في القرآن مثل: «وجاء ربّك والملك صفّا صفّا»[4]، عند متابعة التوراة ومقارنتها بالقرآن والإقرار باحتوائها

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج: I، ص٢.

(٢) أنظر عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، ص٣١٩.

(٣) الملك: ١٦.

(٤) الفجر، ٢٢.

تحريفا وتجسيما، في الحين الذي نجد فيه آيات توراتية عدّة تنفي ذلك وتقرّ بالتنزيه «فسمعتم صوته ولم تروا له شخصا»[١].

فالتزام منهج دراسي، كما هو حال منهجه الظّاهري، وعدم الإحتكام لضوابطه في دراسة الأديان المغايرة، مع البحث عن تنزيه وإعلاء دين دون آخر في بعض المسائل، التي من شأنها أن تثير جدلا أو تستوقف القارئ، ليوحي بوقوع الدّارس رهين إعتقاداته الذاتية، وغفله المتعمّد عن منهجه الذي رسمه. فبرغم ما ميّز ابن حزم عن غيره من المستهوِدين القدامى، من مساع للخروج بالنّقد التوراتي من المجال الكلامي إلى المجال العلمي، فإنّه يبقى محكوما بالمنظومة الدّينية العامة التي يصوغها المجتمع المتواجد فيه عن اليهودية والشخصية التوراتية عموما. وقد ساهم الاهتمام القريب بالنصّ التوراتي، إضافة إلى معايشة أتباعه، في جعل ابن حزم أكثر دقّة ووضوحا في مسلكه الإنتقادي للتوراة.

* النّقد الدّاخلي للتوراة

يرى ابن حزم أن ورود بعض النّصوص التوراتية التي تتحدّث عن كتابة موسى للتوراة، يتناقض مع ما يرد في التوراة نفسها في نصوص أخرى. فالتوراة تتضمّن «فتوفّي موسى عبد الله بذلك الموضع من أرض مؤاب مقابل بيت فغور، ولم يعرف آدمي موضع قبره إلى اليوم، وكان موسى يوم توفي ابن مائة وعشرين سنة»[٢]. ينتقد ابن حزم هذا النصّ بقوله: «هذا آخر توراتهم وتمامها، وهذا شاهد عدل

(١) سفر التثنية٤ : ١٢.
(٢) سفر التثنية: ٧ ـ ٥: ٣٤

وبرهان تام ودليل قاطع وحجّة صادقة، في أن توراتهم مبدّلة، وأنها تاريخ مؤلّف كتبه لهم من تخرّص بجهله أو تعمّد بكفره، وأنها غير منزّلة من عند الله تعالى، إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل منزّلا على موسى من حياته... وقوله: «لم يعرف قبره آدمي إلى اليوم» بيان كاف لما ذكرنا وأنّه تاريخ ألّف بعد دهر طويل ولا بدّ»[1]. ومما يلفت ابن حزم النّظر إليه التداخل التاريخي في تركيب النصّ التوراتي، حيث يضرب مثلا على ذلك بما يرد في سفر يوشع، يقول: «فمن المحال أن يخبر يوشع أن سليمان بنى بيت المقدّس ويوشع قبل سليمان بنحو ستمائة سنة»[2].

* النقد الخارجي للتوراة

اهتم ابن حزم بطريقة حفظ اليهود للتوراة ومؤثّرات الأحداث على ذلك، يذكر صاحب الفصل «أن الكوهن الموكّل بحفظ التوراة، والسّؤال المطروح هنا هو ما مدى أمانة هذا المعني على حفظ التوراة؟ ـ وفي انتقاده لدوره يقول ـ كان في الكهنة الهارونين ما كان في غيرهم من الكفر والفسق وعبادة الأوثان، كالذي يذكرون عن النبي الكوهن عالي الهاروني وغيرهم ممن يقرّون ـ في كتبهم ـ أنهم خدموا الأوثان وبيوتها من بني الهارون وبني لاوي»[3]. وهذا النّقد الخارجي للتوراة الذي ألحّ عليه ابن حزم، يثيره كذلك السّموءل ابن يحيى المغربي لاحقا (ت. ١١٧٤م) مرتئيا أنّ ضياع التوراة الموسويّة لا يعود فحسب

---

(١) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج: I، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) ابن حزم: م.ن،ج: ١، ص٣٠٦.

(٣) الفصل في الملل، ج: ١، ص٣٢٠ ـ ٣٢١

لانحراف الكهنة عن الدّين الموسوي، بل للأحداث الجسام التي مرّت بها الأمّة الإسرائيلية أيضا، فعند حلول نبوخذنصر (٥٨٧ ق.م) ببيت المقدّس، قتل الأئمّة الهارونيين وكلاء المعبد وحفظة التوراة، فما كان من عزرا عندما رأى هيكلهم أُحرِق وزالت دولتهم وتفرّق جمعهم، إلاّ محاولة جمع التوراة التي في أيديهم[١]، كما ردّد القرافي هذا الرأي[٢].

لقد أولى المستهودون القدامى الأحداث التي نشأت في ظلّها التوراة عناية، بالتأكيد على دورها في منع تواتر نصها، فأعلوا من شأن تلك الوقائع للتشكيك في النصّ السائد عصرئذ. والملاحظ أن القرآن لم يلغ التوراة الشائعة بل تعامل معها بحكم في غاية الدقّة، تراوح بين انتقاد ما داخلها وتمجيد بعض ما فيها «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا»[٣] «وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله»[٤]. يقول ابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) في هذا الغرض: «والتوراة التي كانت عند يهود المدينة على عهد رسول الله(ص)، وإن قيل انه غيّر بعض ألفاظها بعد مبعثه، فلا نشهد على كلّ نسخة في العالم بمثل ذلك، فإن هذا غير معلوم وهو أيضا متعذّر، بل يمكن تغيير كثير من النّسخ وإشاعة ذلك عند الأتباع حتى لا يوجد عند كثير من النّاس إلاّ ما غيّر بعد ذلك، ومع هذا فكثير من نسخ التوراة والإنجيل متّفقة

---

(١) السموءل بن يحيى المغربي: بذل المجهود في إفحام اليهود، تقديم وتعليق: عبد الوهاب طويلة، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩، ص١٢٨ ـ ١٢٩ ـ ١٣٤.

(٢) شهاب الدّين القرافي: الأجوبة الفاخرة، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م، ص١٤٦.

(٣) الأنعام: ٩١.

(٤) المائدة: ٧٣.

في الغالب، إنما تختلف في اليسير من ألفاظها، فتبديل ألفاظ اليسير من النّسخ بعد موت الرّسول ممكن، لا يمكن أحد أن يجزم بنفيه ولا يقدر أحد من اليهود والنصارى أن يشهد بأن كلّ نسخة في العالم بالكتابين متّفقة الألفاظ، إن هذا لا سبيل لأحد إلى علمه، والإختلاف اليسير في ألفاظ هذه الكتب موجود في الكثير من هذه النسخ»[1].

ولئن نظر القدامى في التوراة بنقدها داخليا وخارجيا، فهو يأتي دائما لخدمة الغرض الدّعوي الإسلامي، مع إقرار بأنها مخبرة عن الإسلام ونبيّه، مما جعل موضوع البِشارة يحوز في الأدبيات الكلاسيكية ما يزيد عن نصف الحديث في اليهودية وكتابها المقدّس، ومن هذا الباب كان اهتمامنا بالموضوع لفهم أدواته في منظور القدماء.

٤ ـ التوراة والبشارة بالنّبي محمّد

شغل موضوع البشارة بشكل عام حيزا هاما في أديان عدّة ولم يميّز الأمر الدّين الإسلامي، بل عرفته الأديان السابقة أيضا، عرفته البوذية مع سابقتها الهندوسية، وعرفته المسيحية مع اليهودية. وكأنّ أتباع كلّ دين لا يقنعون بالوقوف عند حدود كتابهم المقدّس للدّلالة على نبوّة نبيّهم بل يتخطّونه إلى سابقيه محاولة للإحتواء والهيمنة، ومن هنالك التوجيه لنصوصه الدّينية، بالنّسخ والكشف تارة، والتصحيح والتأويل أخرى. وقد يتطوّر الأمر إلى تحويل سياق النصّ الآخر ودلالته حسب المراد، كل ذلك لأجل نصرة المعتقد الشّخصي وتثبيته.

والفكر الإسلامي القديم كان له ولعه بمبحث البشارة، إذ لا يكاد

---

(١) ابن تيمية: م. س، ج: ١، ص٦٨.

يخلو كتاب كلاسيكي من العملية. فكأنّ الإكتفاء بالتحرّك داخل المجال الإسلامي، بالحديث عن المعجزات الحياتية للنبيء والتنبّؤات التي تمّت على إثر وفاته تبدو غير كافية. مما يدفع لتدعيم نبوّة النبيّ من خلال النصّ المقابل، المزمع تنقيبه، أمرا إعجازيا، يتجاوز شخص النبيّ، ليبيّن قدرة الله المهيمنة، على حد ما يصوّر كاتب معاصر الأمر «إذ هو الذي أنزل مائة وأربعة كتب أودع علومها أربعة منها، التوراة والإنجيل والزّبور والفرقان، ثم أودع علوم الثلاثة القرآن»[١]. سنستعرض لاحقا نماذج من هذه الاستدلال في الفكر الكلاسيكي، وسنتابع مدى تناسقه المنهجي. فالملاحظ أن موضوع البِشارة لدى المسلمين، يجد إلماحا له وسندا في عديد الآيات القرآنية التي عُدَّت دعامات على التبشير بالنبيّ محمّد مع الأنبياء السّابقين، منها قوله تعالى: «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدّق لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين» (آل عمران: ٨١)/ «الذين يتبعون الرّسول النبي الأمّي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر» (الأعراف: ١٥٧) / «إذ قال عيسى ابن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقا لما بين يدي من التوراة ومبشّرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» (الصفّ: ٦). وكذلك بعض الأحاديث التي تشير لذكر النبيّ محمّد في كتب السّابقين وفي تعاليم أنبيائهم مثل «إني عبد الله لخاتم النبيين وان آدم عليه السّلام لمجندل

(١) محمّد حسن شراب: القدس للمسلمين شواهد ومصادر، مجلة المنهل، عدد: ٥٠٨، السنة: ١٩٩٣، العربية السعودية، ص١١.

في طينته وسأنبئكم بأوّل ذلك، دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى بي، ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمّهات المؤمنين» (رواه أحمد بن حنبل في مسنده)، وروى البخاري في صحيحه «روي عن علي وابن عباس أنهما قالا: ما بعث الله نبيا آدم فمن دونه إلاّ أخذ عليه الميثاق لئن بعث محمّد(ص) وهو حيّ ليؤمننّ به ولينصرنّه. وأمره أن يأخذ العهد على قومه لئن بعث محمّد(ص) وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه وليتبعنه. ثم تلا علي الآية: «وإذ أخذ الله ميثاق النبيين...» (آل عمران: ٨١).

والاستهواد الكلاسيكي بتبنّيه موضوع البشارة في كتاب الخصم الدّيني، يلغي من أذهان متابعيه المقدّمة المركزيّة التي ينطلق منها، وهي ما داخل تلك الكتب من تحوير، لتصبح الإنتقادات التي أثارها القرآن من كتمان «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وأن فريقا منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون» (البقرة: ١٤٦) / «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون» (آل عمران: ١٨٧)، وإخفاء «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير» (المائدة: ١٥) / «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا» (الأنعام: ٩١)، وإهمال «وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للنّاس ولا تكتمون فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون» (آل عمران: ١٨٧) / «ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون» (البقرة: ١٠١)، وظنّ «ومنهم أمّيون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلاّ

يظنّون فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون» (البقرة: ٧٩ ـ ٧٨)، ونسيان «فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّا مما ذكّروا به» (المائدة: ١٣)، وتعطيل «مثل الذين حمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذّبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين» (الجمعة: ٥) / «ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمّة مقتصدة وكثير منهم ساء ما كانوا يعملون» (المائدة: ٦٦)، ولوي ألسنة «وان منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله يقولون على الله الكذب وهم يعلمون» (آل عمران: ٧٨)، وإلباس للحقّ بالباطل «يا أهل الكتاب لما تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون» (آل عمران: ٧١)/ «ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون» (البقرة: ٤٢)، وإيمان إنتقائي «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» (البقرة: ٨٥)، وافتراء «قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون» (آل عمران: ٩٣ ـ ٩٤) / «ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون» (آل عمران: ٧٨)، مستبعدة وملغية وكأن الآية التوراتية المستنطقة لا لبس فيها. ولم نجد مستهوِدا ممّن انشغل بموضوع البشارة تنبّه لهذه المسألة واعتبر آي البشارة محتملة التحريف والإضافة والنقصان وما شابهه، وبذلك يصبح الإعتماد عليها محتمل الخطأ. وحتى الكتّاب المحدثين الذين تناولوا الموضوع من

داخل النّسق الإيماني، لم نعثر على أحد منهم من نبّه لهذا الأمر، وكأن آي البِشارة تحمل تحصينا خاصا بها ضدّ التحريف، وتتعالى عن التأثير البشري[١].

وقد تنوّعت الآيات التوراتية المعتمَدة لدى المستهودين الكلاسيكيين للتدليل على البشارة بالنبيّ محمّد(ص)، حازت في سياق ذلك مجموعة من الآيات تكرارا مشتركا بين عديد الكتّاب، منها ما ورد في سفر التثنية: «جاء الربّ من سيناء وأشرق لهم من سعير وتلألأ لهم من جبال فاران، وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم»[٢]. فذهبوا في تفسيرها إلى أن الذي جاء من سيناء هو النبيّ موسى، والذي أشرق لهم من سعير هو المسيح، باعتبار سعير جبال في فلسطين، وأما الذي تجلّى من جبال فاران فهو النبيّ محمّد، باعتبار فاران جبال قرب غار حراء[٣]. ونجد ابن القيّم الجوزية يضيف بربطٍ بين الآية التوراتية السّابقة والآية القرآنية التالية: «والتّين والزّيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين»[٤]، باعتبار أن التّين والزّيتون رمز

---

(١) مثل:
- أحمد حجازي السقا: نبوة محمّد في الكتاب المقدّس، ط: ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م.
- محمد صدقي أفندي: دين الله في كتب أنبيائه، ط: ١، مطبعة مجلّة المنار، مصر، ١٩١٢.
- عبد الوهاب طويلة: بشارات الأنبياء بمحمد، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٠.
- Abdul Ahad Dawud, Muhammad in the Bible, Quatar 1980.

(٢) سفر التثنية٣٣: ٢.
(٣) أنظر الشهرستاني مثلا في لملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ج: ٢، مؤسّسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٨.
(٤) التين٣ - ٢ - ١.

لعيسى وطور سنين لموسى وهذا البلد الأمين لمحمّد[1]. وقد جارى من المحدثين حامد عبد القادر هذا التأويل، واعتبر التّين فيها إيحاء لبوذا، كون الإلهام نزل عليه عندها، والزّيتون للمسيح، وطور سنين لموسى[2]. وتلك الآية التوراتية المذكورة تشبَّث بها المستهودون الكلاسيكيون أيما تشبث، كما ولع بها المسيحيون أيضا وأوّلوها حسب مرادهم، مرتئين أن المسيح هو المعني في فاران، ولهم تحديد خاص للمكان الذي تواجدت فيه، غير الذي ذهب إليه المؤوّلون المسلمون، باعتبار فاران هي إيلات من أعمال الشام، وبذلك تم حمل البشارة على المسيح. والبيّن أن هناك عدّة مواقع تحمل اسم فاران، إذ ألحقت التسمية بجبال مكّة، وكذلك بقرية من نواحي صفد من أعمال سمرقند، وتأتي فاران على وزن فاعال وهو معدن حديد بمنازل تميم. يقول عبد الوهاب طويلة معلّقا على هذا الخلاف المكاني: «هناك أكثر من مكان اسمه فاران، لكن إطلاق هذا الاسم على الحجاز كان أكثر شهرة، بل هو المراد هنا في هذا النصّ»[3].

والملاحظ أن تحديد أمكنة سعير وسيناء وفاران في النظرة الإسلامية، متأثّر بالجغرافية التوراتية التي روّجها أحبار التوراة والتي شاعت شرقا وغربا. ولكنّ ما مصداقية هذا التحديد إذا جارينا ما ذهب إليه كلّ من كمال الصليبي وزياد منى، كون كلّ أسماء المناطق والبقاع

---

(١) ابن القيم الجوزية: هداية الحيارى، مؤسّسة مكة للطباعة، المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ، ص٩٤ ـ ٧٩.

(٢) بوذا الأكبر، ص٥٧ ـ ٥٤. نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام مترجم كتاب: المعتقدات الدينية لدى الشعوب لجفري بارندر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣، ص٢١٩.

(٣) في تعليقه على كتاب السموءل بن يحيى المغربي: بذل المجهود في إفحام اليهود، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩، ص٧٠.

المذكورة في التوراة ليست في فلسطين وما جاورها، وغير متيسّر التدليل عليها إلاّ بقلب الجغرافية التوراتية القديمة وإعادة بنائها في منطقة عسير، المنطقة الجنوبية الغربية للجزيرة العربية[1].

ويطالعنا الاستهواد الكلاسيكي بآية ثانية، شدّت انتباه أنصار البشارة بالنبيّ محمّد(ص) في التوراة، وردت في سفر التثنية «قال لي الربّ قد أحسنوا فيما تكلّموا أقيم لهم نبيّا من وسط إخوتهم مثلك واجعل كلامي في فمه فيكلّمهم بكلّ ما أوصيهم به»[2]. وكغيرها من الآيات البشارية، حاول أتباع الأديان الثلاثة تحميلها مدلولا وتأويلا بحسب المعتقد الذاتي. فقد رأت اليهود أنها تشير إلى النبيّ صموئيل في حين ذهبت النّصارى أن هذه الآية تنطبق على المسيح ـ ع ـ ، وأمّا المسلمون فقد ذهبوا أنها تشير للنبيء محمّد(ص). وهناك من قرأها أأقيم لبنى إسرائيل نبيا من أخوتهم. أي لا أفعل ذلك، حيث تأتي الجملة تساؤلا إنكاريا خذفت منه أداة الاستفهام. ورأي آخر تعامل مع النصّ في حرفيته وإطاره، واعتبره يوحي بنبي يبعثه الله في آخر الزّمان يقيم ملك اليهود[3].

---

(١) بشأن ذلك أنظر:
ـ كمال سليمان الصليبي: التوراة جاءت من جزيرة العرب، دار الساقي، لندن، ١٩٨٦، ص٧٠.
ـ زياد منى: جغرافية التوراة، ط: ١، دار الريس، لندن، ١٩٩٤، ص١٠٩ ـ ١٠١:
ـ فرج الله صالح ديب: حول أطروحات كمال الصليبي، ط: ١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٩، ص٣٠.

(٢) سفر التثنية ١٨ ـ ١٧ :١٨.

(٣) أنظر بشأن ذلك: السموءل بن يحيى المغربي: م.س، ص٧٧: ، وابن القيم الجوزية: م.س، ص٧٨.

وتعترضنا كذلك آية توراتية أخرى أولاها المؤوّلون عناية وهي: «وأمّا إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأثمره وأكثره جدّا جدّا اثنتي عشر رئيسا يلد وأجعله أمّة كبيرة جدّا»(١). ووردت في النصّ العبري:

"וּלְיִשְׁמָעֵאל שְׁמַעְתִּיךָ הִנֵּה בֵּרַכְתִּי אֹתוֹ וְהִפְרֵיתִי אֹתוֹ וְהִרְבֵּיתִי אֹתוֹ בִּמְאֹד מְאֹד שְׁנֵים עָשָׂר נְשִׂיאִם יוֹלִיד וּנְתַתִּיו לְגוֹי גָּדוֹל".

تمّ تطبيق حساب الجمّل(٢) على هذه الآية، ولوحظ أن مفردتي «بماد ماد» "בִּמְאֹד מְאֹד"، اللتين عادة ما يشار إليهما بصفتهما مفردة واحدة، تساويان عدديا كلمة «محمّد»، مما دفع البعض ليخلصوا أن اسم النّبي جعل في هذا الموضع ملغزا لحكمة إلهية، لأنه لو صرّح به لبدّلته اليهود أو أسقطته، كما عملوا في غيره(٣). وبحسب هذا المنطق الحسابي توافق «بمادماد» المعادلة التالية: ٤+١+٤٠+٤+١+٤٠+٢=٩٢. وتساوي كذلك كلمة محمّد في اللّغة العربية: ٩٢=٤+٤٠+٨+٤٠. وجرّاء هذا التوافق تم الرّبط بين الكلمتين، مقرّا التأويل الباطني أنهما نفس الكلمة، وأن عوامل الإخفاء كانت لحكمة ارتضاها الله. فليس عسيرا أن تتحوّل الكلمة العبرية إلى اسم محمّد وتجد من الرياضيات الباطنية ـ حساب الجمّل ـ سندا ودعما.

والجليّ أن منطق التفسيرات الباطنية في ديانات مختلفة، يتشابه من

---

(١) سفر التكوين٢١: ١٧.

(٢) يرتكز حساب الجمّل على إضفاء قيمة عددية على الأحرف لتوظيفها لأغراض باطنية وسحرية بغرض كشف المستور، ويأتي الترتيب كالتالي: أ=١ / ب=٢ / ج=٣/ د=٤ / هـ=٥ / و=٦ / ز=٧ / ح=٨ / ط=٩ / ي=١٠ / ك=٢٠ / ل=٣٠/ م=٤٠ / ن=٥٠ / س=٦٠ / ع=٧٠ / ف=٨٠ / ص=٩٠ / ق=١٠٠ / ر=٢٠٠ / ش=٣٠٠/ ت=٤٠٠.

(٣) السموءل المغربي: م.س، ص٨٧.

حيث سماته وخصائصه، حيث يتجاوز واقعة في مكان محدّد إلى غيره، ويتجاوز بالمثل معتقد في نصّ ديني محدّد إلى آخر، ليعطيه فهما مستجدًا، غير عابئ بدلالته المنسجم ضمنها في النصّ الأصلي. كترديد بعض المسيحيين أن محمّد نبيء الإسلام تثليثي، ولكن أتباعه لم يتنبهوا لذلك، وعديد الآيات القرآنية توحي بذلك والتي منها البسملة، فتصبح بسم الله الرّحمان الرّحيم مساوية، لبسم الآب والإبن والرّوح القدس[1]. أو بالمقابل كربط نبيل الفضل بين ما يرد في سفر إشعياء «ويدفع الكتاب لمن لا يعرف الكتابة، وقال له إقرأ هذا، فيقول لا أعرف الكتابة»[2] وبين مبتدأ سورة العلق عندما يخاطب جبريل محمّد(ص) بـ«إقرأ» فيجيب ما أنا بقارئ حتى شدّه وقال له: «إقرأ باسم ربّك الذي خلق خلق الإنسان من علق»[3].

لم يجار ابن القيم الجوزية وأبو الحسن العامري من قال بذكر النبيّ باسمه في التوراة، بل قالا بورود نعته[4]، ورأيا أن هذا الإشكال وقع من جرّاء الفهم الخاطئ للآية القرآنية: «الذين يتّبعون الرّسول النّبي الأمّي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»[5]. ولم يقتصر الفكر الإسلامي

(١) عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص٢٠٣.
(٢) سفر إشعياء ٢٩ : ١٢.
(٣) نبيل الفضل: هل بشّر المسيح بمحمّد؟، ط: ١، رياض الرّيس، لندن، ١٩٩٠، ص١٧٤ ـ ١٧٥.
(٤) ابن القيم الجوزية: م. س، ص٦٥.
أبو الحسن العامري الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق، د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص٢٠٢.
(٥) الأعراف: ١٥٧.

الكلاسيكي للاستدلال بالآيات التوراتية على البشارة بالنبي محمّد، بل نجده يولي اهتماما لما يتعلّق بهاجر وابنها إسماعيل أيضا لارتباط الفرع بالأصل. تضع التوراة هاجر، في درجة دونية بفعل موقف زوجها منها، وهي صورة تتناقض مع ما يرسمه القرآن عن تصرّفات الأنبياء، فيخاطبها ملاك الربّ ليهدّئ من روعها قائلا: «ها أنت حبلى فتلدين ابنا وتدعين اسمه إسماعيل، لأن الربّ قد سمع لمذلّتك، وأنه يكون إنسانا وحشيّا، يده على كلّ واحد ويد كلّ واحد عليه، وأمام جميع إخوته يسكن»[١]. يقول إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي في تعليقه على هذه الآية: إن هذه البشارة متعلّقة بمحمّد، إذ لم يأت من ذرّية هاجر من يده على الجميع إلاّ هو[٢].

والبشارة بالنبيّ محمّد(ص) متعدّدة الذكر، حسب الاستهواد الكلاسيكي، ولا تقتصر على الأسفار الخمسة بل تتوزّع في كافة الأسفار النبوية[٣]، لدى ميخا، وحبقوق، وصفنيا، وزكرياء، وإرميا، وحزقيال، ودانيال، وغيرهم[٤]. وقد تعدّى الاهتمام البشارة النبيّ إلى صحابته، نجد ذكرا لذلك فيما يرويه القرافي «وتأخّر إسلام كعب الأحبار إلى زمن عمر رضي الله عنه، فقال له ما سبب تأخّر إسلامك فقال له إنّا نجد في التوراة أن محمّدا يبعث من العرب، ثم يتوفّى

(١) سفر التكوين ١٣ ـ ١١:١٦.
(٢) الرسالة السّبعية، تقديم: عبد الوهاب طويلة، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩، ص١٩.
(٣) يعد شهاب الدّين القرافي خمسين بشارة بين التوراة والإنجيل. أنظر الأجوبة الفاخرة، ص١٦٤: وما بعدها.
(٤) أنظر ابن ربّن الطبري: الدّين والدّولة، تحقيق: عادل نويهض، ط: ٢، دار الآفاق، بيروت ١٩٧٧، ص ١٣٧ إلى ١٧٩.

ويتولى بعده شيخ صالح، ثم يموت ويتولّى بعده صلد من حديد، فلمّا رأيت الأمر جميعه لذلك أسلمت، فقال له عمر واذفراه، أوذكرت هناك!!»[1]، ويبدو هذا النصّ اختلاقا أو استنطاقا للتوراة وليس مما يرد في الموجودة لدينا. وموضوع البشارة الذي كان موجّها لإقناع الخصم الدّيني من ناحية، وطمأنة المسلم وإبعاده عن المظنّة والشكّ، ما كان ابتداعا إسلاميا مستحدَثا. فقد كان أحد أشكال الإقناع الرائجة في الجدل الدّيني، اليهودي منه والمسيحي، وبكون موضوع البشارة موضوع حجاج ديني، فقد كان مسايرا لمستوى التطوّر الذي بلغته الدّراسات النّقدية التّوراتية في تلك الفترة، والتي لم تتخلّص فيها من باطنيتها. ولذلك يجد موضوع البشارة رواجا بين أتباع الدّيانة المجادَلة، حتى أنّ من اليهود الذين أسلموا، مثل ابن ربن الطّبري (ت.٨٦١م) والسموءل بن يحيى المغربي (ت.١١٧٤م)، وإسرائيل بن شموئيل الأورشليمي، ممن خلّفوا آثارا مكتوبة، يولون هذا الموضوع اهتماما كبيرا.

ولذلك كانت من العوامل التي يسّرت على الاستهواد الكلاسيكي، اقتحام حصون اللاّهوت اليهودي في بداية الدعوة الإسلامية، أن العقلية اليهودية في نظرتها للكتاب المقدّس والتلمود، تستبطن ظهور نبي مخلّص وقائد لأمّة التوراة ـ مسيا ـ ، مما جعل المهتمّين الأوائل باليهودية لا يجدون حرجا في اقتفاء أثر الآيات المتحدّثة عن المسيح المخلّص اليهودي، التي حدّدها علماء اللاّهوت التوراتي، وتفسيرها وتأويلها على أنها عائدة في مدلولها على النبيّ محمّد.

---

(١) الأجوبة الفاخرة، ص١٤٥.

ولا يزال موضوع البشارة يجد له رواجا بين الكتّاب الدّعويين المعاصرين، وتكاد الكتابة فيه تأتي نقلا عن المؤلّفات القديمة[١]، وقد يمتدّ البحث عنها إلى الكتب الهندية المقدّسة كالفيدا وكتب زرادشت المقدّسة أيضا[٢]. تبدو العقلية التوظيفية عقلية لا علمية، بما توظّف به نصوصا عائدة لكتب مقدّسة ـ لا تتبنّاها أصلا ـ، ولكن خدمة الغرض المرجو يبرّر لديها تبنّيها، ضمن قصد مراد وهدف محدّد، وهذا ما نجده مع نبيل الفضل مثلا[٣].

ما يطرح هو مدى مشروعية القول بالبشارة في ظلّ الكشوفات الحديثة التي تتحدّث عن المدارس المتعدّدة التي صاغت التوراة، الإلوهيمية واليهوية والتثنوية والكهنوتية. وكذلك ما قيل في الترجمات، من تحريفات وإضافات وإسقاطات. وكذلك الإيضاحات التي قام بها باحثون، بإرجاع عديد الأساطير والعظات والممارسات الطقسية لتقاليد مجاورة. وربما الأخطر من ذلك، أن القراءة اللّغاوية التي دشّنها كمال الصليبي، والتي يسعى من خلالها لإعادة بناء النصّ التوراتي في قطيعة تامة مع القراءات السابقة، تلغي كثيرا مما درجنا عليه في قراءة التوراة وفهمها. لذلك يبدو الاستهواد الدّعوي الحديث، وهو يعيد كتابة

(١) أنظر عبد الوهاب عبد السلام طويلة: بشارات الأنبياء بمحمّد، ط: ١، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٠.
ـ أحمد حجازي السقا: نبوة محمّد في الكتاب المقدّس، ط: ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨.
ـ أحمد عبد الوهاب: النبوة والأنبياء، ط: ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩.
ـ محمّد صدقي أفندي: دين الله في كتب أنبيائه، ط: ١، مصر، ١٩١٢.
(٢) أحمد عبد الوهاب: م. س، ص١٦٢ ـ ١٦٠.
(٣) راجع كتابه: هل بشّر المسيح بمحمد؟، ص١٥٩ وما بعدها.

موضوع البشارة بأدوات ومفاهيم تقليدية، في قطيعة معرفية ومنهجية مع علم نقد التوراة الحديث وتطوّراته المتنوّعة.

عموما يمكن القول أن الاستهواد الكلاسيكي بقي مرتهنا في رؤيته لمنطقه الدّيني، فقلّ وندر أن نجد له نقدا يخرج عن الإطار النّظري الإسلامي. حتى أن بعض الإنتقادات التي يوجّهها بعض المستهوِدين تصبح لاغية وغير مقنعة، بمجرّد عدم تبنّي القارئ للرؤية الإسلامية الغيبية، فيما يخصّ بعض الإعتقادات الدّينية، كخصائص الملائكة ونوعيتهم ووظائفهم. ومن هنا تأتّت هشاشة مقولات الاستهواد الكلاسيكي وعدم كونية خطابه، حيث نجده ينحصر في منطق داخلي وآليات تفكير خاصّة، وغالبا ما يكون في حجاجه، محكوما بغيبيات ليثبت أو ينقض غيبيات أخرى، أو بالبحث عن إرساء فهم ديني عبر المرور بنسخ غيره، لكونه لا يتمتّع بمصداقية لديه. يذكر شهاب الدّين القرافي: «قالت اليهود في التوراة ان إبراهيم ـ ع ـ لما مرّتبه الملائكة لهلاك بندوم وعامود (سدوم وعمورة)، مدائن لوط ـ ع ـ ، أضافهم وأطعمهم خبزا ولحما وسقاهم سمنا ولبنا، ولما أتوا عند لوط ـ ع ـ عشّاهم فطيرا، وهذا جهل عظيم ونقل كاذب قطعا، فإن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون بل أجسام روحانية، غذاؤهم روحاني لا يعرفه اليهود، ثم العجب أنهم نسوا أنهم يقولون أن الناس في الجنّة مثل الملائكة في عدم الأكل والشّرب ثم لم يلبثوا أن قضوا إلى الملائكة بالأكل والشرب...»[1].

---

(١) الأجوبة الفاخرة، ص١٤٩.

فالتعامل مع اليهودية ضمن تصوّرات غيبية متّسع في الاستهواد الكلاسيكي، إذ نجد ابن قيم الجوزية يعزي الفساد العقدي والدّيني لدى الأمّة الغضبيّة ـ اليهود ـ إلى تلاعب الشّيطان بهم، فكل ما يصوّره القرآن من انحرافات بشأنهم يرجعه ابن قيم إلى المارد على البشر الشيطان[1]. وربّما من الأسباب التي حالت دون التحاق أتباع الدّيانة اليهودية بالدّين الإسلامي ـ وهو ما كان يروم تحقيقه جلّ المستهودين الكلاسيكيين ـ ، عدم تجاوز الرّدود الإسلامية منطقها الإيماني الدّاخلي، مع إصرار على تصدير المعايير والمفاهيم الخاصّة. حتى أن تصوّر تهافت حجج الخصم الدّيني وتناقضها مما هو ثابت، كما أن تعذّر إجابتهم على التّساؤلات المطروحة ممّا هو يقيني[2]. ولقد تنبّه عبد المجيد الشّرفي إلى هذا الخلط الخطابي قائلا: فالحكم على الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية البحتة المستمدّة من أصول الدّين وأصول الفقه، التي يعتقد أنها معايير عقلية كونية موضوعية، ولذا تقدّم التصوّرات والتحديدات وفنّيات العرض والتحليل المقبولة في نطاق الفكر الإسلامي، على أنها يقين ملزم للآخرين، بينما هم يرفضونها من الأساس ويتوخّون نفس المنهج للإستدلال على تفوّق دينهم[3]. وما كان الانتقاد لليهودية يقتصر على النّصوص المقدّسة، بل امتدّ لتقييم الفرد، افتقد فيه التعامل الخلقي أحيانا. ولذلك مهاجمة المغاير الدّيني بشتّى أنواع السبّ والنعوت البذيئة، هل تترك للدّارس فرصة الموازنة الموضوعية لدينه ومعتقده وشخصه، وقد

---

(١) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللّهفان، مطبعة الميمنية، مصر، ص٣٩٠ إلى ٤٠٨.
(٢) شهاب الدين القرافي: م.س، ص٣.
(٣) عبد المجيد الشّرفي: م.س، ص٥٢٠.

بدا ذلك جليّا مع ابن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤م)، حيث ينعت ابن النغريلة بقوله: «وما أرى هذا الزّنديق الأنوك إذ اعترض بهذا الإعتراض كان إلاّ سكران سكر الخمر، وسكر عجب الصّغير إذ كبر والخسيس إذا أسر، والذّليل الجائع إذا عزّ وشبع، والسّفلي إذا أمر وشط، والكلب إذا دلّل ونشط...»[١]. وقد أعاد البعض سلاطة لسانه لتربيته، بما خلّفت فيه من الاستيحاش وإساءة الظنّ بالنّاس والفجاجة في الحياة الاجتماعية، فقد عاش في مضطرب الحياة، في خضم المجتمع الأندلسي الذي كان يمرّ بفترة من أعنف فترات تاريخه اضطرابا وتدافعا، فكان لتلك الأمور أثرا في تقوية منزع العدوانية لديه[٢]. فما كان التقييم للشّخصية اليهوديّة ينبع من استقراء ومتابعة، بل يعانق الحكم السّائد الشعبي، حتى أنّ قاموس الشّتم والسّباب يكاد يكون مشتركا بين ابن حزم الظاهري وابن قيّم الجوزية[٣]. وقد رأى فوزي البدوي افتقاد استراتيجية واضحة في التعامل مع أتباع الأديان الأخرى، فقد نظر إلى ظاهرة الإختلاف والإفتراق إلى ملل ونحل، على أنها مرض وآفة تصيبان المجتمعات، فضلا عن كونهما مثار شبهة وبلبلة لا مصدر ثراء، فمعظم من كتبوا عن الأديان الأخرى، حدّدوا الحقيقة وأصحابها، ضابطين بذلك دائرة المفكّر فيه بكيفيّة جعلت من لحظة ولادة أبحاثهم لحظة موتها. فربطوا منذ البداية بين مراسم المعرفة

---

(١) ابن حزم: الردّ على ابن النغريلة، تحقيق إحسان عباس، دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٠م، ص٤٩.

(٢) صلاح الزغير: اليهودية من خلال ابن حزم الأندلسي، بحث تأهل مرحلة ثالثة، الجامعة الزيتونية، ١٩٧٩م، ص٦.

(٣) أنظر ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى، ص٨ وابن حزم: م.ن، ص٦٥ ـ ٦٤ ـ ٤٦.

وضرورات فهم معيّن للإيمان، فظلّوا بذلك أسرى دائرة تأويلية أعجزتهم عن الدّفع بأبحاثهم إلى آفاق أرحب[1].

تناولنا خصوصيات منهج الاستهواد الكلاسيكي، وركّزنا على أهمّ محوريه، مبرزين سياقات التحليل فيهما. ولا نقدّر إيفاء دراسة هذا المبحث حقّها في هذه المدخل الموجز، فهو ميدان متّسع يرتبط بالمبحثين الكلامي والفقهي. وددنا بالإتيان على ذلك، الوعي والإلمام بما بلغه الاستهواد الحديث في دراسة التوراة، بغرض الوقوف على مدى التجاوز والتكرار للإشكاليات القديمة. خصوصا وأن مراجعات رأت أنّ أدب الرّدود أعيد استنساخ أدواته ومفاهيمه، في أدب المقاومة والمواجهة والتصدّي للصهيونية وإسرائيل. فذلك الانتاج الفكري، الذي كان يستبطن بذور التوتّر التأسيسية للدّين الإسلامي، ماثله الانتاج الفكري الحديث حول المسألة اليهودية. ولا نخطئ القول كون الاستهواد الحديث راكم توتّرين، بعيد وقريب، ساهما في تشنّجه، وكأنّ الظّروف التي وُلِد من رحمها «فكر الرّدود»، تعاود الظّهور ثانية في العصر الحديث في تجلّيات مغايرة حتى تولّد «فكر المواجهة»، فيكون الدّارس العربي رهين البنية السوسيوسياسيّة وتأثيراتها، مهما نأى عنها وحاول الموضوعية والحياد.

---

(١) ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية، ص٨ ـ ٧.

الفصل الثّالث

الاستهواد الحديث: المنهج والرؤى

ليست اليهودية في الفكر العربي الحديث بالأمر المبين واللاّإشكالي، فمراجعة هذا الإنشغال المعرفي وإعادة نبشه لا يأتي عفويا. فقد كان الحافزُ وراء طرح الموضوع ودراسته سابقا الدّينَ الإسلاميَّ، كما جاءت المعالجة بأدوات مستمدّة من الحقل الدّيني أمرا في غاية الإنسجام مع ما هو سائد معرفيا، ولكن أن يطرح الموضوع ثانية في الفكر الحديث، ويكون الحافز الرئيس إليه السياسة مصحوبة بالدّين، فقد غيّر عديد الرؤى والمعايير القديمة. ولذلك سيعطي خروج الموضوع من فضاء الفكر الدّيني والتقييم العقدي، لفضاء التوظيف السياسي والصراع الحضاري جدّة وتنوّعا في الطرح. فمع بواكير مولد هذه الرؤية المستجدّة في التّعامل مع اليهودية، وبالتدقيق خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين، سيطر خطاب خطابي إنفعالي على الأدبيات العربية المتناولة لليهودية، كانت الطّروحات والرؤى فيها منحشرة ضمن الكتابات السياسية والتاريخية والحضارية، المتناولة للصهيونية وتاريخ فلسطين والاستعمار. فكانت المقاربة الدّينية لليهودية فيها باهتة ومرتبكة، ولم تكن متعالية أو مستقلّة عن مؤثّرات الصّراع العربي

الصهيوني في عمومياته، حتى أن رصد ملامح مقاربة عربية للدّين اليهودي في أدبيات النّصف الأوّل من القرن العشرين، يكاد يكون أمرا متعذّرا. لذلك آثرنا التركيز في متابعة هذه القراءة المستحدثة لليهودية، بدءا من النّصف الثاني من القرن السالف. فالبين أنه لم تتواجد كتابة في اليهودية متخلّصة من الإيديولوجي والدّعائي دفعة واحدة، خاصّة وأن الدّيانة المدروسة، تمثل قاعدة تراثية لكيان يسعى منها لاستلهام تاريخه وملاحمه وأساطيره ولغته، ولازال يشهد تناقضات على المستوى السياسي والأمني والحضاري مع تكتّل عربي مجاور، ينظر إليه جسما غريبا على شعوب المنطقة وحضاراتها.

لذلك لا يكاد يلتقي تاريخ الشعوب العربية الحديثة وتاريخ دولة التوراة الجديدة ـ إسرائيل ـ إلاّ في المنازعات والحروب والمواجهة. مما لم يهيّء مناخا للدّراسة العلمية، لا للجانب الإسرائيلي لوعي الحضارة الإسلامية والتاريخ العربي السابق، وكذلك لا للطرف العربي في دراسته لليهودية والتراث العبري عموما، حتى أن كلي الرؤى من الجانبين لا تزيد عن خطاب متوتّر مثقل بالشيطنة والحسّ العدائي.

سنسعى في بحثنا لاستجلاء معالم هذه المقاربة ونواقصها، بعيدا عن مزايدات الصراعات السياسية المهيمنة على هذا الحقل، وسوف ننحو عن الإنخراط فيما هو سياسي، بغرض تقييم موضوعي للمساهمة العربية في دراسة اليهودية، كل ذلك أملا في بناء إستهواد علمي يعتبر من الدّراسات الاستشراقية وما قيل فيها من ذمّ وسلب.

مدارس قراءة اليهودية

ليس الفكر العربي موحّد المنهج والرؤى في قراءة التّوراة والتراث

العبري، يميّز المطّلِع على الأدبيات الحديثة في المسألة بيسر تواجد تيّارين بارزين: تيّار ما يزال على وفاء صريح وارتباط وثيق بالمنهج الكلاسيكي، ويرى في النقد المتأتّي من أوساط دينية ورؤى إيمانية حافزا ودافعا لاستلهامه والنّسج على منواله. وهذا التيّار قد يطعّم رؤاه وتحليلاته بنتائج الأبحاث الدّينيّة المعاصرة المتعلّقة بالتوراة والدّين اليهودي، إلى جانب ما يتبنّاه فيها صريحا من مواضيع الاستهواد الكلاسيكي، من بشارة، وتحريف، ومواقف فقهية، وأحكام عقدية. كما ليس له خروج عن الصّبغة الإيمانية العامة، فمرجعيته وقاعدته مستلهمة من القرآن الكريم، والأحاديث النبويّة، والمقاصد العامة للدّين الإسلامي. حيث يتداخل هذا الثلاثي في تحديد الإجابة، عن التساؤلات المطروحة، بالرّفض أو القبول أو التصديق أو التكذيب بشأن اليهودية، وتتميز درجات الالتزام بهذا المنهج بين مؤلّف وآخر[١]. وقد أطلقنا على هذا التمشّي اسم التيّار الدّعوي لطابعه الدّيني الإيماني الذي يميزه. أما الثّاني فقد أطلقنا عليه اسم التيّار النّقدي، وهو تيّار يجمع تحت سقفه عديد الأصناف المنهجية والبحثية، الأثرية والنفسية واللُّغاوية والتاريخية وغيرها. والملاحظ أن هذا التيّار، تختلف منطلقاته وأهدافه عن التيّار الدّعوي بشكل رئيسي، حيث ينطلق من أرضية العلوم الإنسانية ومقرّراتها، عكس السابق الذي قلنا، أنّه على وفاء للقرآن الكريم والأحاديث النبويّة والمقاصد العامة للدّين الإسلامي. وهو يهدف لإرساء فهم جديد للمسائل المعالجة، وليست غايته حجاجية عن الدين الإسلامي. وحسب رؤى هذا التيّار فإن إنتاجات العلوم الإنسانية

---

(١) يمثل محمود شلبي الذروة في التزام هذا المنهج دون إدخال أية تداعيات خارجية عليه. أنظر كتابه: حياة موسى، ط: ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢.

ومقرّراتها المتعلّقة بمباحث الأديان الكتابية، وخاصة اليهود، لا تقيّم صحّتها أو خطأها بمدى توافقها مع الرّوح العامّة للدّين الإسلامي، وإنما تستمدّ صدقها من منطقها ومنهجها الداخلي الذي يحكمها. وهذه الخصوصيات العامة التي حاولنا حصرها لدى التيّارين السابقين سوف تتّضح لنا معالمها لاحقا عند تناول منهج كل من التيّارين. ولا نروم بإطلاق تسمية الدّعوي والنّقدي ـ برغم ما قد يوحيان به من قَدامة وحَداثة على الطرفين ـ إعطاء دلالة تثمينية تقيمية لكلي التيّارين توعز برجحان أو مفاضلة، وإنّما نروم من وراء ذلك التّعريف والتّمييز ليس إلاّ. فتسمية تيّار بأنه نقدي لا يعني أنّه حداثي ومتطوّر، أو نعت نقيضه بالدّعوي لا يعني أنّه غيبي بالمعنى التبخيسي الشائع.

١ ـ التيّار الدّعوي

يستبطن الفكر العربي منظومة سلفية في عديد الميادين، وميدان دراسات الأديان كان من بين الحقول التي أُستُلهمت فيها الرؤى الإيمانية الوفيّة للماضي. فقد نشأ الاهتمام بدراسة اليهودية في الفكر العربي الحديث في حضن هذا التيّار، أهّلته عوامل التمايز الدّيني لِلَعب هذا الدّور، وبحكم تواجد إرتسامات في المخيال الدّيني الجمعي حول دين اليهود، أتى هذا التناول رديفا لانشغالات الماضي. فكان فيها التيّار الدّعوي المقدَّم للحفاظ على هذه التتابع والتّواصل بين قديمه وحديثه. يصوّر أحمد شلبي هذا الترابط القديم الحديث بقوله: «بيد أن المسلمين في العصر الحديث أفاقوا من غفوتهم وراحوا يحاولون أن يستعيدوا الزّمام، وأن يحيوا من جديد علم مقارنة الأديان ليكون في أيديهم سلاحا في الحاضر، كما كان سلاحا في الماضي، وقد سار جيلنا في هذا الطريق شوطا طيّبا حتى استطعنا أن نصل حاضرنا بماضينا في مجال

هذه الدراسات، وبدأ الدّعاة المسلمون يطبّقون قوانين هذا العلم وهم يقومون بالدّعوة للإسلام، وهكذا عاد علم مقارنة الأديان للظّهور في معاهد العلم الإسلامية، ولكنّه في الحقّ لم يأخذ بعد مكانه اللاّئق ونرجو أن يتّجه إليه مزيد من الإهتمام ليلعب هذا العلم دوره في التعريف بالإسلام وردّ العدوان عنه، وليكشف عن أنواع الزّيف التي ألصقها المغرضون بكثير من الأديان، ويوم ينشط هذا العلم ستخبو تزّهات الباطل وتتّضح معالم الحقّ وليس هذا اليوم ببعيد»[1].

ولكن هذه الثروة التراثية التي استند إليها التيار الدعوي بقدر ما مثلت له غنى أحيانا، كانت متاهة رؤيوية له، لم يؤسس فيها تحرّرا منهجيا، فذلك الماضي بما حواه من إبداعات رائدة احتوى على نقيضها، وبالمثل أبدع مؤسّسات راقية وأخرى غير قابلة للتعايش مع كافة الأحوال والأزمنة، ولا تجد نفاذا إلاّ ضمن معطيات وشروط محدودتين. فالباحث الدّعوي يحسب نفسه مهيّأ للتصدّي لموضوع اليهودية بحثا وتفسيرا، بحكم انتمائه لتراث ديني وتماهيه معه، وهذا غالبا ما أوقعه في وسوسة العداء اليهودي الإسلامي الواقعة في التاريخ الإسلامي المبكّر، لانطلاقه من تصوّر محوري في منظومته الإيديولوجية الدّينية متمثّلا في «الثأر التاريخي»، أي الثأر من هؤلاء اليهود الذين قاموا بعدّة محاولات لعرقلة الرّسول واغتياله، وهذه القراءة الدّينية الإيديولوجية، البعيدة عن المنهج العلمي لموضوع اليهودية أمر عقيم على صعيد البحث العلمي[2].

---

(١) أحمد شلبي: مقارنة الأديان/ اليهودية، ص٣٠.

(٢) الطيّب التيزيني: فصول في الفكر السّياسي العربي، ط: ١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩، ص٧٢.

إذ استحكمت الوسوسة العدائية اللاّمبّررة حينا بحقل علمي كان ينبغي أن يكون أنأى عن ذلك، صدّت عن المقاربة الموضوعية وحالت دون الرؤية المتّزنة، لم يميّز فيها بين خاصيات علوم الجدل والكلام من جهة وعلوم دراسة الأديان من ناحية أخرى، حتى جاءت المقاربة مزجا بين هذا وذاك، وربما غلب فيها الصنف الأوّل وطغى على الثاني. وهذا الخلل المنهجي يبدو بشكل جلي مع مؤلّف شاعت أبحاثه بشكل لا مثيل له بين قرّاء العربية، حتى ليعد أحد أركان هذا التيار، ورد في أحد مؤلفاته: «ومن الغريب أن ما توقّعه فرعون مصر القديمة كان الحقيقة الواقعة التي جرّبها الألمان مع اليهود في الحرب العظمى الأولى خلال القرن العشرين، وذلك حين تآمرت الصهيونية مع الحلفاء على إثارة اليهود في ألمانيا ضدّ الوطن الذي آواهم. فألقى الحلفاء من الجوّ على مدنها وثيقة بلفور إيذانا لهم بأن يقوموا برسالتهم التاريخية وهي رسالة الغدر الوطني... ـ مستشهدا بقول أحمد بدوي في كتابه: «في موكب الشمس» (ج: ٢، ص:٨٨٨ ـ ٨٨٧) أنا أعلم وأشهد الله على ما أعلم أن أدولف هتلر لم يكن متجنّيا ولا ظالما عندما وقف يدفع عدوان اليهود عن وطنه بعد أن أكلوا أرزاق هذا الوطن وحاولوا إذلاله. ـ ويتابع قوله ـ ... فقد كان في روسيا في القرن التاسع عشر أكثر من نصف يهود العالم ولكنّهم عاشوا طفيليات قذرة وكانوا خونة ومردة على القوانين، فالفقراء منهم فتحوا الحانات وتاجروا في الخمر، والأغنياء عملوا في الرّبا الفاحش، والتجّار اصطنعوا الحيل، لتكسيد تجارة الأمميين، والعمّال عملوا بأرخص الأجور حتى يوقعوا العمّال الآخرين في الشطط، واتّفق

اليهود جميعا على الهرب من التجنيد بوسائل متعدّدة، وصلت إلى تشويه الجسم وقطع بعض الأعضاء وهكذا أثبت اليهود في البلاد التي سكنوها أنهم في السرّاء لهم أوفى نصيب، أمّا في الإلتزامات والمكاره فدأبهم الفرار والهرب»[1].

في المنهج ونقائصه

توجّهت للتيّار الدعوي الديني انتقادات عدّة تنعته بالمثالية واللاّواقعية، وبقصور رؤاه الغيبية عن إدراك الوقائع لكونه لم يألف بعد تفسير الأحداث بأساليب علمية جديدة لا تعتمد على التعليلات الغائية أو إرجاع الأحداث إلى إرادات خفية وقوى شخصية، وإنما تعتمد على اعتبارات إقتصادية موضوعية مثلا، أو قوى إجتماعية تضغط بصورة آلية أو تتفاعل على نحو جدلي فيما بينها[2]. فهيمنة المنطق الديني على التيّار الدعوي، وإن كان يحاول أحيانا تطعيم أدبياته ببعض ما توصلت إليه نتائج الدراسات العلمية للأديان، في حدود ألاّ تتعارض مع جوهر رؤاه الدّينية، كان وفاء لتأويليات دينية سائدة وشائعة، وليس إعادة استلهام للأصول التأسيسية ضمن قراءة إبداعية مستقلّة. ومما ووجه به هذا التيار أيضا تعامله المتقلّب مع الأبحاث العلمية في الميدان، ولذلك يعتبر عبد الهادي عبد الرحمان عملية إثبات التاريخ بالدّين، غير علمية خصوصا إذا كان ما يخالف النصّ

---

(١) أحمد شلبي: م. س، ص٩٤ ـ ٩٥.

(٢) صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢، ص ٧٢. وانظر كذلك كتابه: نقد الفكر الدّيني، بشأن نقد الخصائص العامة للفكر الديني الإسلامي، تحت عنوان: الثقافة العلمية وبؤس الفكر الدّيني، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧، ص١٢ وما يليها.

الدّيني لا يعتدّ به، وما يوافقه يضخّم وينفخ فيه، حيث الحالة تبدأ من النصّ المقدّس وتنتهي إلى النتيجة[1].

إذ ممّا درج عليه التيّار الدعوي اختزال تفسير الكمّ الأسطوري الهائل في الكتاب المقدّس التوراتي، بالمعجزة الإلهية والتدخّل الإلهي والقدرة الإلهية المطلقة، إذا ما كانت تلك الظّواهر تجد ذكرا في القرآن الكريم. فمحمّد سيّد طنطاوي أثناء تناوله خروج اليهود من مصر لا يحيد عما هو شائع، منمّقا الحادثة بما ذكره ابن كثير في تفسيره في الجزء الثالث ص: ٣٣٥، دون إبداء أي احتراز أو تشكّك فيما ذكره، أن ليلة خروج بني إسرائيل من مصر كسف القمر لإخفائهم[2]. أما إذا لم يعثر للحادثة ذكرا في النص القرآني، يتصرّف العقل الدعوي معها بطريقة متحرّرة نسبيا، بالسكوت أو التكذيب أو التصديق، عبر إعطائها تفسيرا ذاتيا أو بتبني تفسير لأحد من مدرسة نقد التوراة الغربية. وأحيانا قد تجد الحادثة ذكرا في القرآن، ولكن غلبة الهوى القومي أو الوطني يدفعان بالكاتب للتغافل عن ذلك، فتكون سببا في اضطرابه المنهجي، مثل ما نجده لدى محمّد قاسم محمّد، فبرغم ما يبديه من التزام بروح النصّ القرآني، نجده يتغافل عن ذلك أحيانا فتحُول وشائجه الوطنية ـ المصرية ـ دون ذلك، فيبرّئ أبناء وطنه القدامى من أي شبهة عنصرية أو إساءة لليهود، برغم أن ما يذهب إليه يتناقض مع ما يرد في عديد الآيات القرآنية، في حديثها عن إساءة آل فرعون وملئه للجماعة اليهودية[3].

---

(١) راجع كتابه: التاريخ والأسطورة، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ص٤٨.

(٢) بنو إسرائيل في القرآن والسنة، ج: ١، ط: ٢، منشورات مكتبة الأندلس، بيروت، ١٩٧٣، ص٢٩ ـ ٢٨.

(٣) أنظر كتابه: التناقض في تواريخ التوراة، الهرم، ١٩٩٢، ص٤٣.

ومما منع التيّار الدّعوي من الإلمام بالدّيانة اليهودية في أبعادها المختلفة، من خلال تدشين مقاربة منهجية، الدّراسةَ الإنتقائية، ونعني بذلك، أن مواضيع النظر والبحث في التوراة تنتقى بحسب غرابتها وشذوذها وبعدها عن الرّوح العامّة للشريع الإسلامي والنظرة القرآنية، ويتم بناء تلك اللّوحة الفسيفسائية مما هو شاذ ومستهجن ومما لم يعتد عليه الخلق الإسلامي، كعلاقات الأنبياء الجنسية المحرّمة مع بناتهم أو مع نساء غريبات[1]، أو زواج إبراهيم من أخته[2]، أو إتيان بعضهم ما انتهوا عنه، مثل صنع هارون العجل وعبادته[3]، أو أخذ أتباع موسى حلي المصريين أثناء الخروج[4]، أو كذلك العلاقة الرّبوية بين اليهودي وغير اليهودي[5]، وغيرها من الصور المشابهة. ثم تقدّم هذه الصور على أنها أصلية وشائعة وعامة في اليهودية وبين أتباعها، بلغة مشحونة بدلالات التحقير وبعواطف جيّاشة تبعد عن صرامة المتابعة العلمية. إذ منهج النظر العلمي في دراسة الدّين ينطلق من تفحّص الشعور الدّيني وظواهره بغضّ النظر عن الإيمان بالعقائد الدينية، والبدء بوقوف الباحث موقف حياد حيال الدّيانات عند دراستها دراسة موضوعية،

---

(١) أنظر قصة لوط وبنتيه، سفر التكوين٣٧ ـ ١٩:٣٠. وكذلك علاقة سليمان مع النساء الغريبات، سفر الملوك الأول٢ ـ ١:١١.

(٢) سفر التكوين٢٠ ـ ١١:١٢.

(٣) سفر الخروج٤ ـ ٢:٣٢.

(٤) سفر الخروج٢:١١.

(٥) هناك اتفاق بين أحبار الشريعة على تحريم الربا بين اليهود، ولكن الاختلاف بشأن تحريمه أو إباحته مع غير اليهود، جراء ما يرد في التوراة من تضارب. راجع سفر التثنية ٢٣ و ٢٤. وانظر كذلك عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الدّيني اليهودي، دار التراث القاهرة، مركز بحوث الشرق الأوسط، ١٩٨٤، ص١٠٣ ـ ١٠٢.

فينظر إليها على أنها أشكال متباينة من عاطفة التديّن، ويحاول إيضاح نشأتها التاريخية ورسم دروب تطورها، وبيان أثر ذلك في نمو الفكر الإنساني وتطوره[١].

ولكن انتقاء بعض الآيات التوراتية التي تتحدّث عن العدوان والقتل، مثل ما يرد في سفر يوشع: «وحرموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة، من طفل وشيخ، حتى البقر والغنم والحمير بحدّ السيف»[٢]، واعتبارها أصلا في التعامل اليهودي مع الأغيار، أو كذلك، التصديق بصحّة وقوع هذه الحوادث في التاريخ أصلا، كما يقرر ذلك عبد الله التل، كون تلك المجازر كان يذهب ضحيتها مئات الألوف في معركة واحدة، وتدوم يوما أو بعض يوم، وأن السلاح الرئيسي الذي كان يستخدم في تلك المذابح هو السيّف[٣]، والإقرار بوقوع تلك الحوادث تاريخيا، مع أن روايتها لم ترد سوى في التوراة، وإغفال تام لمراحل كتابة النصّ المقدّس اليهودي والزيادات والإسقاطات التي طرأت عليه[٤]. والحال أن قصّة تدمير أريحا، تعتبره الأبحاث الأثرية حادثة وهمية مضافة، تنمّ عن تعويض وتباه اختلقه

---

(١) عادل العوا وجيب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ط: ١، عويدات، بيروت، ١٩٧٧، ص١١.

(٢) سفر يشوع٦: ٢١.

(٣) عبد الله التل: جذور البلاء، القسم الأول، ط: ١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٧.

(٤) ينساب كذلك بعض الكتّاب المنضوين تحت التيّار النقدي خلف تلك الرواية التوراتية، ويعتبرونها رواية ثابتة ما دامت تخبر عن الوجه الوحشي والدموي للإسرائيليين القدماء. انساق لذلك مثلا زياد منى في حديثه عن تدمير الإسرائيليين لأريحا وعاي ومقيدة ولبنة ولكيش وأورشليم وصفاة ولوز. أنظر كتابه: بنو إسرائيل جغرافية الجذور، ط: ١، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٥، ص٨٧ ـ ٨٧.

الكتبة، إذ لم تكن أريحا فترة دخول يشوع وجنده لها سوى خرائب أطلال خالية من متساكنيها[1].

ويتنوع التعامل مع النصوص المقدّسة اليهودية بحسب المراد التوظيفي، فقد يقع الاستشهاد أحيانا ببعض المقطوعات التلمودية التي تتحدّث عن الألوهية بصورة أنثروبومرفية تبعد عن التصوير التجريدي والتنزيهي، ونقلها للقارئ العربي على أنها اعتقاد توراتي مشترك وشائع بين اليهود، كما نجد ذلك لدى عبد الواحد وافي في روايته لما يرد في التّلمود من حديث عن مداعبة الله للحوت، حيث يقضي السّاعات الثلاث الأولى من النهار في مذاكرة الشّريعة، والسّاعات الثلاث الثانية في شؤون الحكم بين النّاس، والساعات الثلاث الثالثة في تدبير العيش للخلق، وأما الساعات الثلاث الأخيرة فيقضيها في اللّعب مع الحوت ملك الأسماك، وهو حيوان كبير جدّا يتّسع حلقه لسمكة طولها ثلاثمائة فرسخ بدون أن تضايقه، وقد رأى الله أن يحرمه من أنثاه حتى لا يتناسلا فيملآ الدنيا وحوشا تهلك من فيها، وتأتي على الحرث والنسل. ولهذا حبس الذكر بقوّته الإلهية، وقتل الأنثى وملحها وحفظها طعاما للمؤمنين في الفردوس. وأمّا ساعات اللّيل فيقضيها في مذاكرة التّلمود مع الملائكة ومع ملك الشياطين، الذي يصعد إلى السماء كل ليلة، ثم يهبط منها إلى الأرض بعد انتهاء هذه الندوة العلمية[2]. فهذه الصّورة تتوزّع بين باحثي التيّار الدّعوي عند حديثهم عن إله اليهود، مع تناس أن التلمود يمثّل جمعا لآراء العلماء والدّهماء

(١) ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: ١، ط: ١، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا، ١٩٨٥، ص٣٧.

(٢) اليهودية واليهود، ط: ٢، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨١، ص٣٣ وص٤١.

والمؤمنين والكافرين على حد سواء، وجهل بضوابط الاستدلال اليهودي ودرجات مصداقية المصادر التشريعية.

ولذلك ما لم يتجاوز التشويه المتعمّد المنبني على اقتطاع جزئيات عن سياقاتها العامة، ليؤسس المنهج العلمي في قراءة الظواهر والوقائع الدينية، فستظلّ مقاربة الفكر العربي للتوراة والتلمود محكومة بقوالب مجانبة للصواب. فداخل هذا العوز المنهجي صاغت القراءة الإنتقائية مغالطة معرفية بين جمهور قرّاء العربية، حتّى أن أبحاثنا في اليهودية، لاستحكام عوائد القدح والشتم والترذيل والسّباب فيها، باتت بمثابة بديهيات مشتركة بين الباحثين. يحدّد فرج الله صالح ديب العوائق التأسيسية، في ارتباط ما يدوّن بغاية سياسية وهي نصرة الإسلام، إضافة لتشكّل نوع من القدسية حول اللّغة وأخبار الدّعوة في مراحلها الأولى، وتأخّر حركة التدوين. ويرتئي للخروج من حالة الأزمة المنهجية التي تميز الأبحاث العربية تجاه اليهودية شرط التمييز بين ما يفترق فيه الكاتب عن خطيب الجمعة(١). وإن كانت مدرسة الاستهواد الكلاسيكي تجد عذرا موضوعيا لقصورها في محدودية أفقها المعرفي والثقافي، فإن الاستمرار والتمادي في إنتاج اللاّواقعي حتى عصرنا، ليكشف عن اغتراب واسع يعيشه العقل العربي في ما يتعلّق بالأديان. فالتيّار الدّعوي في تبنّيه تراث السلف، ولخلق استهواد علمي وموضوعي، ملزم بالانطلاق من إحداث تيولوجيا منفتحة متحرّرة من استراتيجيات التيولوجيا الكلاسيكية، المحكومة بالحجاج عن العقائد الإيمانية والردّ على المبتدعة، فليست التيولوجيا المنفتحة دفاعية ولا

---

(١) حول أطروحات كمال الصليبي، ص٩ ـ ١١.

ردودية بل حوارية لذاتها وللتيولوجيات الأخرى، فهي تيولوجيا تعي تاريخيتها ونسبية الحقيقة التي تحملها، إنها التيولوجيا في عصر الحداثة[1]. إضافة أن في تبنّي التيّار الدّعوي للمنظور الدّيني يبقى معنيا بإيجاد وتدشين منهج جديد في قراءة اليهودية من ناحية تشكّلية وفقهية، وهو ما يتطلّب مراجعة لبعض الثوابت الفقهية والعقدية الصائغة للرؤى.

٢ ـ التيّار النقدي

الخاصية العامّة التي تميّز هذا التيّار عن سابقه الدّعوي، عدم التزامه في حديثه عن اليهودية بالرؤى الإيمانية ذات الصّلة بالمبحث، إذ يحاول أن يفهم اليهودية داخل التاريخ لا خارجه. فيسعى مثلا عند تفهّم ظاهرة النبوّة لدى بني إسرائيل أن يجنح عن الرأي الإيماني الشائع، الذي يرى في كثرتهم وتواترهم ـ بخلاف ما حدث مع أمم أخرى ـ عائد أساسا لعميق كفرهم برسالات الله، الذي تطلّب تدخّلا إلهيا متواصلا بواسطة رسله للإرشاد للصلاح. بل نجد سعيا لتدشين إجابة ثقافية للمسألة تقطع مع التعليل الخلقي أو الغيبي، وقد تتناقض مع الوعي الشائع بالنبوة والأنبياء. وبالمثل يجري التفسير للألوهية والتوحيد على أسس مغايرة للمواقف اللاّهوتية اليهودية أو حتى المواقف الإسلامية، بصفته معطى إلهيا ميّز الأمّة اليهودية. بل ينطلق من رؤى إناسية لتفهّم منشئه الأرضي لا تنزّله السّماوي، موظّفا كافة المناهج والأدوات، كالقول باستيراده من شعوب مجاورة أو بلوغه على إثر مسيرة تطوّرية مرّ بها العقل الإسرائيلي. وعلى نفس السياق

(١) فوزي البدوي: م. س، ص٤.

عند البحث في موضوع تاريخية الآباء البطاركة، فهو يستعين بمنهج، قد يبتعد وأحيانا قد يخالف ما يرد في التوراة والقرآن بشأنهم، كتمصير موسى وتجريده من قدسيته النّبوية التي نجده مخاطبا بها في التوراة والقرآن، أو أسطرة إبراهيم وتحويله إلى بعد ميثي رمزي بين شعوب المنطقة لا غير.

ولم تتّخذ أدبيات هذا التيّار طابعا صداميا فيما يتعارض مع النص القرآني عند تبنّي الأبحاث القائمة على طروحات العلوم الإنسانية، كما لم تول اهتماما كبيرا مقرّرات الكتب المقدّسة توراة أو قرآنا، مثل ما يتعلّق بمسائل تشكّل اليهودية وظاهرة الأنبياء، وغالبا ما حاولت التخفّي والمواراة عبر التغافل عما يدلي به القرآن في بعض المحاور الخطيرة، كتاريخ أنبياء التوراة مثلا وهوية رسالاتهم. حتى أن المشترك التوراتي القرآني في بعض المسائل المدروسة لم يتم الاهتمام به إلاّ في جانبه التوراتي، وأهمل الموقف القرآني لتفادي أيّ تصادم معه[1]. ولكن تغافل التيّار النّقدي عن مقرّرات النصّ القرآني، بقدر ما عبّر عن تخلّص من المنهج الكلاسيكي وتحرّر من مسلزمات الضوابط الإيمانية، أوقعه في عديد المتاهات التي لم تثبت فيها الوقائع على أسس معرفية أو علمية ثابتة. فالبحث في بعض مسائل الدّيانة اليهودية ـ من خارج مقرّرات التوراة والقرآن ـ ، كإثبات تواجد النبيّ إبراهيم(ع)، أو رسم سيرة موسى(ع) وملحمته بين بني إسرائيل منذ المولد، مرورا

(١) مثلا:

ـ محمّد وحيد خياطة في مؤلّفه: قراءات في التوراة، ط: ١، دار طلاس، سوريا، ١٩٨٧.

ـ ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: ١.

بالخروج والتيه السّيناوي، إلى نزول الألواح عليه، ليعدّ أمرا مستعصيا، إن لم نقل مما يستحيل في ظلّ كشوفاتنا وإمكانياتنا التاريخية الحالية. وقد تمّ تجاوز النصّ القرآني لمنطلق ثان، مصاغ من مقرّرات ونتائج الأبحاث المستجدّة في اليهودية، مثل علم النقد التوراتي والأسطوريات التوراتية ومرفولوجيا اللّغة العبرية. والحال أنّ هذه التفرّعات وغيرها، كان تطورها في أحضان الثقافة الغربية، ولم تسلم من تأثيرات الطابع المركزي المهيمن للعقل الغربي، ورُوِّجت نتائجها إلى فضاء الدّراسات العربية الناشئة، وأحيانا دون تمعن في أصولها وأسسها. حيث شهدنا تلهّفا وتبنّ لها من طرف كتّاب التيّار النّقدي دون تمحيص أو تثبّت، وأحيانا بصورة استعراضية سافرة[١]. فجاءت مقرّرات التيّار النّقدي، في جانب منها، معبّرة عن إعادة صياغة وكتابة للنتائج الغربية، ولهذا ما لم ينتج النقد التوراتي العربي نظرية خاصة فإنّه سيبقى عند نقطة الترديد، التي تعدّ شروحا وحواش ومختصرات لمدرسة النقد الكتابي الغربية.

الطّابع السّياسي لأبحاث التيّار النقدي

أمام ما عاينه عديد الكتّاب العرب من توظيف الصهيونية الخسيس للأبحاث التوراتية، الدينيّة والتاريخيّة والحضاريّة، لغايات سياسية في صراعها مع العرب، ردّ البعض على ذلك بنفس المنطق، عبر محاولة إحتواء الميثولوجيا التوراتية القابلة للهضم، وكذلك بعض المعتقدات

(١) يمكن معاينة ذلك في تبني عديد الأعمال العربية للمقولات الفرويدية بشأن الموسوية، راجع حسن ظاظا مثلا في كتابه: الفكر الدّيني اليهودي، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧، ص١٧ وما يليها.

والشرائع أيضا، بإعادة بنائها وإرجاعها داخل فضاءاتها «الأصلية» في التراث العربي، الممتدّ بين بلدان عدّة: مصر، بلاد كنعان، الجزيرة العربية، العراق القديم. وقد يصل الأمر أحيانا إلى إلغاء أي ميزة إبداعية عن بني إسرائيل، الذين عاشوا عبريين وبقوا عابرين، ومحاولة إضفاء السّمات الإبداعية على أبناء الشعوب العربية، الذي غالبا ما فرز اليهود منهم جانبا[1]. وبتشابه بين التيارين، فإن الشّعور العدائي لليهودية واليهود، الذي يلازم أغلب الباحثين من التيّار الدّعوي، ما كان التيّار النقدي في مأمن منه. فلئن استمدّ التيّار الدّعوي عداءه من منطلقات عقدية ودينية على حسب تصوّره، فإنّ التيّار النقدي قد وجد تبريره لذلك في دواع سياسيّة متأتّية جرّاء الصراع العربي الإسرائيلي المزمن، حيث غير هذا العداء مسار الأبحاث في أكثر من كتاب ودراسة. فبعد أن لمسنا قديما مع فكر الردود، وحديثا مع التيّار الدّعوي، هيمنة الجدل الإيماني اللامبرّر على الوعي بالدّين اليهودي والشخصية اليهودية، نلاحظ حضور الجدل السّياسي الذي يوظّف تقريبا نفس الآليات التي عهدناها عند التيّار الكلاسيكي، وهي التقوقع

---

(١) ذلك ما نجده مع:

- أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ط: ٢، العربي للإعلان، دمشق، ١٩٧٣، ص١٨٧ :، وما بعدها.
- محمد وحيد خياطة: قراءات في التوراة، ص٤٣ ـ ٤٢.
- عبد المحسن الخشّاب: تاريخ اليهود القديم بمصر، ط: ١، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩، ص٢٦ و ٤٥.
- فراس السواح: لغز عشتار، ط: ٣، دار الكندي، سوريا، ١٩٨٨، ص٣٤٦ ـ ٣٤٥.
- حسن ظاظا: الشخصية الإسرائيلية، مجلة عالم الفكر، العدد: ٤، الكويت، يناير/ فبراير/ مارس، ١٩٨٠، ص٢٦.

داخل منطقه ومفاهيمه ورؤاه الذاتية، ومخاطبة الآخر من داخل تلك القناعة.

تراجع التحليل الميتافيزيقي مع التيّار النّقدي

يحضر التدخّل الإلهي في عديد الوقائع التوراتية، سواء في ما تعلّق بجريان بعض الأحداث أو في معاضدة الألوهية الأنبياء أثناء تأدية مهامهم. ولئن كان التيّار الدّعوي، في موقفه من ذلك، يستعمل أدوات قياسه المعهودة، المستمدّة من القرآن والسنّة والرّوح العامة للدّين، من حيث القبول والرّفض والتسليم والنّفي، فإن التيّار النقدي يحاول إعطاء تلك المسائل تعليلات وتفسيرات لاغيبية. وربّما من النّقاط الطريفة التي ميّزت المنهج الدّعوي عن النّقدي، في مقاضاته اليهودية، بالحكم على معتقداتها بالصحّة والخطأ، انطلاقه من نموذج معياري يحتكم إليه. في حين غابت لدى التيّار النّقدي، ولاختلاف مرجعياته، تلك النظرة، وعوّضتها مساع في تفسير معتقدات اليهودية وتشريعاتها يسقط منها الحكم بالصحّة أو الخطأ. وهذا التناول ما قرّب المقاربة النقدية من الموضوعية والحياد أكثر من نضيره الدّعوي، بصفة علم الأديان لا يولي اهتماما الحكم على ضروب الفكر البشري في ميادين الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاّهوتية بل يرمي لتجاوز المعطى الإختباري للحوادث الدّينية، بغرض بلوغ فهم المقدّس ـ المعيش فهما داخليا[(١)].

حاولت في ما سبق ضبط منطلقات المنهجين التحليليين، بين كلّ من التيّارين الدّعوي والنّقدي، عبر سعي لإبراز الضوابط العامّة التي توجّه أبحاثهما وتتحكّم فيها، بغرض تبين ما تعبّر عنه العملية فعلا من

---

(١) عادل العوا وجيب: علم الأديان، ص٢٦.

مقارَبة أم مباعَدة. ولئن كان عرضنا لمنهجي المقاربة العربية مجملا، ووقف عند الخصائص والسّمات المشتركة، دون تتبّع التمايزات والتحليلات الجزئية، فإنّنا نؤجّل ذلك إلى الأبواب اللاّحقة لنتابع توظيف تلك الأدوات والرؤى مع كل تيّار.

الباب الثّاني

التوراة: رؤية عربية في القراءة والتشكّل

الفصل الأوّل

التوراة بين المعلوم والمجهول

جرى الاهتمام بنقل النّصوص المقدّسة من الشّفهي إلى المكتوب، وقد تمّ في جلّ الدّيانات، بعد قضاء مؤسّسيها، فكأنّ انشغال النبيّ بتنشئة الأتباع وتكوينهم مقدّم على خطّ الكتب. وبين موت النبيّ وتدوين نصّه للتبشير العام، تطول الفترة وتقصر حسب ظروف عدّة. فتدوين التوراة على ما يرجّح، استمرّ من القرن ١٤ق.م إلى سنة ٣٠١ق.م، تاريخ إتمام سفر دانيال. أما تدوين الأناجيل، فتذهب الموسوعة البريطانية إلى أن إنجيل مرقس ألّف بين سنة (٧٠ ـ ٦٥م)، وإنجيل متى ما بين (٨٠ ـ ٧٠م)، وإنجيل لوقا عام ٨٠م، أما إنجيل يوحنا فقد كتب سنة ١٠٠م. أما بخصوص القرآن الكريم فلم يعرف جمعه ورسمه حذّا إلاّ مع الخليفة عثمان بن عفّان، عند إصدار المصحف الموحّد، خوفا من اللّحن في القرآن.

والتوراة التي تهمّنا هنا مرّت بقرون حتى بلغت هيئتها الحالية، مما أثار إحترازات وتحفّظات متعدّدة بشأنها. ولئن كان التّدوين فعلة يهودية، فإن مراجعته عملية إنسانية تشاركت فيها جهود متنوّعة. وقد لفت بطء تدوين التوراة الأنظار، مما أثار تشكّكا حول أصالة الكلمة

الموسوية. سنتابع موقف رؤى المقاربة العربية من خلال مساعيها لإعادة بناء النّص داخل ظروفه السّابقة.

١ ـ التوراة ككتاب مسطور

ما التوراة؟ تعني اللّفظة لغة التعليم، وسمّيت بالعهد القديم أو العتيق تمييزا لها عن العهد الجديد، الكتاب المسيحي المقدّس. كما سمّيت أيضا بـ«تنك»، وهي الأحرف الأولى لمسمّيات الأقسام الرئيسية. فالتاء من كلمة توراة، نعتا للخماسيّة، أي الأسفار الخمسة. وحرف النّون من النبيّين، والكاف مستمدّة من تسمية الكتب. وهي الأقسام الرئيسية الثلاثة التي تكوّن الكتاب المقدّس اليهودي.

ـ فالـ«ت»، أو التوراة بمعناها العبري، هي الأسفارالخمسة:

* **التكوين**: وتسميته في النص العبري «في البدء»، يقصّ هذا السّفر تاريخ العالم من بدء خلق الله السّماوات والأرض إلى موت يوسف. ويتخلّل ذلك حديث عن خلق الإنسان الأوّل آدم وحواء، وحديث عن الخطيئة، وقصّة نوح والشّعوب التي انحدرت منه والطّوفان الذي ألمّ به. ثم يتطرّق السّفر لإبراهيم وترحّله في الأرض، كما يروي عن دعوة كلّ من إسحاق ويعقوب والأسباط ويوسف.

* **الخروج**: اسمه في النصّ العبري «وهذه أسماء»، يروي معاناة بني إسرائيل في مصر حتى خروجهم منها، وتيههم في سيناء. كما يتحدّث عن بداية ملحمتهم الدّينية، من نزول الألواح على موسى، الحاوية للوصايا العشر، إلى نزول بعض الأحكام التشريعية، التي تخصّ أمور العبادة والمعاملات.

* **اللاّويون**: ويسمى في النص العبري «ودعا»، والتسمية في النصّ

العربي هي نسبة لأسرة لاوي الكهنوتية، ويسمّى كذلك الأحبار، وهو سفر يهتمّ بأمور العبادات والتشريعات والأضاحي والقرابين والكفارات، ومواضيع الأشربة والأطعمة، المحرّمة منها والمباحة، وينظّم طقوس الأعياد وشروط الطّهارة والنجاسة.

* **العدد**: ويسمّى «في برّية»، هو سفر إحصائي لقبائل بني إسرائيل وأسباطهم، وهو يروي سيرتهم في شبه جزيرة سيناء، ويعدّ تتمّة لسفر الخروج، كما يحتوي على تنظيمات طقسية ومدنية.

* **التثنية أو الإشتراع**: ويسمّى في النصّ العبري «هذا هو الكلام»، وهو آخر أسفار الخماسية، ذو طابع تشريعي، يهتمّ بمواضيع الحرب والسياسة والإقتصاد والمعاملات، وكذلك بتنظيم العبادات والطقوس، وسمّي بالتثنية لأنه يعيد عرض التشريعات التي نزلت على موسى. ينتهي بالحديث عن تنصيب يوشع خلفا لموسى، وموت هذا الأخير ودفنه في أرض مؤاب.

والملاحظ أنّ تسميات أسفار الخماسية متأتّية من الترجمة اليونانية للتوراة، التي تّم إعدادها خلال القرن الثالث ق.م، وقد أطلقت بحسب فحوى السّفر، وهي الرّائجة الآن في التّداول. ولكن أسماء أسفار التوراة العبرانية متأتّية من رأس الآية الأولى مع بداية كل سفر(١).

(١) لقد كان تقليد تسمية الأسفار بفواتحها شائعا لدى البابليين والسومريين، فنجدهم مثلا يسّمون أسطورة الخليقة البابلية بـ«عندما في العلى»، وهو البيت الأول من تلك الأسطورة الشعرية. انظر فاضل عبد الواحد علي: معنى الأسطورة، مجلة المؤرّخ العربي، عدد: ٤٧، السنة: ١٩، ١٩٩٤، ص٢١٩.

ـ أما الـ«ن» فنسبة للأنبياء، وتتكوّن من مجموعة أسفار المتقدّمين منهم والمتأخّرين:

*** الأنبياء المتقدّمون وأسفارهم:**

ـ سفر يشوع (ق.١٣ ق.م)، وهو يهتمّ بالحديث عن خليفة موسى يشوع بن نون، كما يروي مغامراته الحربية في غزو كنعان.

ـ سفر القضاة، وهو يهتمّ بسيرة شلّة المشرفين على بني إسرائيل بعد دخول بلاد كنعان، ومن أبرزهم صموئيل (ق.١١ ق.م)، الذي ألغى نظام القضاء وأرسى الملكية.

ـ سفرا صموئيل الأوّل والثاني، وهما ينسبان لنبيء وقاض من القضاة الأواخر. يروي السفر الأوّل دور صموئيل في تعيين شاول (النصف الثاني من ق.١١ ق.م) ملكا على اليهود في فلسطين، وقيام هذا الأخير بحربه مع جالوت (ق.١١ ق.م) ملك الفينيقيين، وقد انتصر عليه بفضل داود، الذي تولّى الملك من (١٠١٠ إلى ٩٧٠ ق.م) خلفا لشاول، ثم آل الملك بعد ذلك لسليمان ابنه، الذي حكم من (٩٧٠ إلى ٩٣٠ ق.م). أما صموئيل الثّاني فقد اهتم بسيرة داود الملكية.

ـ سفرا الملوك الأوّل والثّاني، يصوّران الصراع على الملكية بين الأخوين سليمان وأدونيا (ق. ١٠ ق.م)، ثم يرويان عن سيرة سليمان السياسية وإنجازاته العمرانية والحضارية. ويختتم سفر الملوك الثاني بالحديث عن سقوط أورشليم على يد نبوخذنصر (٥٨٧ ق.م).

* **الأنبياء المتأخّرون وأسفارهم[1]:**

تتشابه محتويات هذه الأسفار، لذلك سنذكر لمحات مختصرة عن مواضيعها.

- سفر إشعياء (النصف الثاني من ق. ٨ ق.م): ما يأمله الربّ من شعبه لم يتحقّق، فهو يبعث النبيّ تلوى الآخر للتذكير بدعوته، يأتي إشعياء في زمرة المذكّرين بشريعة الربّ.

- سفر إرمياء (ق.٦ ـ ٧ ق.م): يكلفّ الربّ إرمياء بتبليغ كلمته لأورشليم الضالة، ويتواصل وعيده على لسانه بالتدمير والخراب، ولكنّ لا توبة، فيكون العقاب بالتشريد والأسر بواسطة قضيب غضب الربّ نبوخذنصر.

- سفر حزقيال (ق. ٦ق.م): يحتاج بيت إسرائيل المتمرّد على تعاليم الربّ لوكلاء لتبليغ المراسيم والأوامر الدينية، يأتي حزقيال ضمن هؤلاء منبّها ومحذّرا من هذا العقوق.

- سفر هوشع (ق. ٨ق.م): ما بنته الوصايا العشر من عفاف وطهر درس، حتى يدعو الربّ ذاته للتخلّي عن العفاف بأمر هوشع لإيجاد نسل من الزنا. تصوّر الإصحاحات الواردة في هذا السفر التردّي الخلقي الذي بلغته تلك الحقبة.

- سفر يوئيل (ق. ٥ ق.م): قول الربّ الذي صار إلى يوئيل يختلط

---

(١) نشير أن التواريخ المتعلّقة بالأنبياء التوراتيين اعتمدنا فيها على مؤلّف: Joan Comay, Les personages de l'ancien testament، إذ لم نجد لها تحديدا لدى المستهودين العرب، والتواريخ لا تتعلّق بوضع الأسفار المنسوبة إليهم، وإنما بمحاولة الوقوف على الزّمن التاريخي الذي تواجد فيه النبيّ.

فيه الإغراء بالتهديد، فأمام التعدّي على حدود الربّ وزكواته يهدّد بقيام يوم الحساب إن لم تحصل التوبة.

ـ سفر عاموس (ق.٨ ق.م): يصوّر أوضاع التناحر بين إسرائيل وجيرانها، والربّ كعادته يقف إلى جانب شعبه دون الشعوب الأخرى، ولكنّه قد يثور حينا على شعبه لتدنيسه شريعته.

ـ سفر عوبديا (ق. ٥ ق.م): رؤيا عوبديا قصيرة جدّا، وهي تعبّر عن دعوة للخلاص الرّوحي وحضّ على اتباع نهج الربّ.

ـ سفر يونان (ق. ٨ ق.م): يكلّف الربّ يونان بدعوة نينوى فيفرّ من وجهه، لكنّه يثوب إلى رشده بعد أن ابتلعه الحوت في جوف البحر. يذهب إلى نينوى فيهتدي أهلها لنداء الحقّ على يديه.

ـ سفر ميخا (ق. ٨ ق.م): بعد خراب بيت إسرائيل خربت الأرواح، يأتي هذا السفر دعوة للتجدّد الرّوحي والانعتاق من الأسر المادي، كما يحضّ رؤساء بيت يعقوب وقضاة بيت إسرائيل على الاستقامة، لأنه من صهيون تخرج كلمة الربّ.

ـ سفر ناحوم (ق. ٦ ق.م): فيه استعراض لقوّة الربّ، وتأكيد لمشيئته، وتوعّد بخراب المدن العاصية.

ـ سفر حبقوق (منتهى ق. ٧ ق.م): فيه دعوة للربّ حتى يتخلّى عن صمته ويتدخّل في ما يجري، كما تتخلّله صلوات وابتهالات.

ـ سفر صفنيا (قرابة سنة ٧٥٠ ق.م): السفر هو عبارة عن دعوة للتوبة الدّينية والصلاح الاجتماعي لبني إسرائيل. كما يحوي ترذيلا للقبائل المجاورة لهم، من كنعانيين وعمونيين ومؤابيين وكوثيين.

ـ سفر حجي (ق.٦ ق.م. بعد الأسر البابلي): هو دعوة لإقامة بيت

الربّ، حتى يرفع الحصار السّماوي على الأرض، من ارتفاع البركة وانحباس الغيث وشحّ عطاء الأرض. كذلك فيه حثّ للمهندسين يهوشع بن صادق الكاهن العظيم وزورو بابل بوضع أسس البيت.

ـ سفر زكريا (ق. ٩ ق.م): يتواصل خطاب الربّ عبر زكريا، الدّاعي إلى التوبة وإرساء شريعة صهيون، حتى يتخلّصوا من حالة الذلّة ولا يكونوا لعنة بين الأمم.

ـ سفر ملاخي (أواسط ق. ٥ ق.م): فيه وصف لتردّي القيم الدينية وتقلّص مهابة الربّ، وعدم التزام بشريعته. كما فيه دعوة للتوبة والعودة لتحقيق مجدّ الربّ السابق.

ـ أمّا الـ«ك» فترمز للكتب وهي تضمّ الأسفار التالية:

ـ سفر المزامير: الذي ينسب أغلبه لداود، ويحوي ١٥١ مزمورا. وهي أناشيد غنائية دينيّة تؤدّى عند الطّقوس والصّلوات، وتقسّم بدورها لثلاثة أقسام: تسابيح صلوات، واستغاثة، وتعاليم.

ـ سفر الأمثال: ينسب أغلبه لسليمان، يحتوي على حكم وأمثال تمتدح العقل والحكمة والفضيلة، وتقبّح الرّذيلة.

ـ سفر أيّوب[1]: هو نصّ شعري أدبي يتحدّث عن آلام ومعاناة أيّوب وتجريب الشّيطان واختباره له، فيه تصوير لثورته على قدر الله، وهو يختلف عن الرواية القرآنية[2].

ـ سفر نشيد الأنشاد: ينسب لسليمان، وهو نصّ شعري غزلي بين

---

(١) يعود حضور النبيّ التاريخي للفترة الممتدّة بين القرنين ١٧ ق.م و ١٥ ق.م، في حين السفر المنسوب له يعود للقرن الخامس أو الرابع ق.م.

(٢) سورة «ص» ٤١ ـ ٤٤.

عاشق وعشيقة. أثار عديد الإحترازات والتأويلات نظرا لجرأته في الوصف والغزل الجنسي.

ـ سفر راعوث (ق. ١١ ق.م): يعدّ تمهيدا لأسفار الملوك، وهو يحدّث عن فتاة مؤابية، جدّة داود الملك من جهة أبيه، كما يفصّل مأتى داود ونسبه.

ـ سفر مراثي إرمياء: بأسلوب أدبي مؤثّر، يرثي إرمياء صهيون، فهي ذليلة بين المدن، العهر مسخها والظلم خرّبها.

ـ سفر الجامعة: ينسب لسليمان وهو سفر مكتوب بأسلوب أدبي متشائم، فالكلّ باطل وقبض الريح، حتّى الحكمة باطلة وعبثية. يذكر أنه حلب الدّهر أشطره لكنّه تيقّن أخيرا أن العمر باطل ولا نفع تحت الشمس.

ـ سفر أستير: (ق. ٥ ق.م): يتحدّث عن فتاة يهودية فاتنة استطاعت أن تأسر قلب ملك فارسي اسمه احشو يروش، وأن تكيد لوزيره هامان وتعلي من مقام بني قومها، كما استطاعت أن تؤثّر على الملك بإصدار قرار العودة لأورشليم (٥٣٨ق.م).

ـ سفر دانيال (ق. ٦ ق.م): يروي عن دانيال الذي يقوم بدور مفسّر الأحلام لنبوخذنصر، فيكرمه ويحسن مثواه. يبقى على مهامه ويرقّى منزلة حتّى بعد رحيل الملك، ولكنّه ينتهك الأوامر والنّواهي ويواصل عبادة إلهه الإسرائيلي فيلقى للأسود، لكن الربّ ينجيه. بالإضافة يحوي السّفر روايات عن الأسر البابلي وظروفه.

ـ سفر عزرا (ق. ٥ ـ ٦ ق.م): يتولّى السفر الحديث عن عودة

بعض المنفيين من بابل. يذهب البعض لكونه عزير المذكور في القرآن[1].

ـ سفر نحميا (ق. ٦ ق.م): تمكّن هذا النبيّ من التأثير على ملك الفرس، فسمح له بالعودة لأورشليم وإعادة بنائها.

ـ سفرا أخبار الأيام الأوّل والثّاني: يشترك السّفران في المحتويات مع ما ورد في أسفار موسى، في الأوّل حديث عن آدم وبنيه وعن ملوك أرض أدوم، وفي الثّاني وصف للحقبة الداودية والسليمانية ثم ينعطف للحديث عن ملوك بني إسرائيل بعد الإنقسام.

تتواجد نقطة خلافية بين الفكر اللاّهوتي اليهودي والاستهواد العربي بشأن كتابة التّوراة وكاتبها. فلئن ينزّه الرأي اللاّهوتي اليهودي النصّ عن أيّة شبهة أثر بشري في صياغته أو رسمه، بصفته تنزيل إلهي تمّ على لسان نبيه موسى، الذي تولّى كتابة كلمته وتبليغها بين الناس[2]. هذه الرأي يجد معارضة تتراوح بين رفض أي سمة إلهية للنصّ، إلى اعتباره خليطا ممّا هو إلهي وإنساني، واتّخذت في ذلك وسائل عدّة لإثبات هذا وذاك.

ولئن كان تعريف الكتاب المقدّس اليهودي يمتدّ إلى أسفار الأنبياء اللاّحقين بعد موسى، باعتبارهم إتماما لكلمة الربّ على لسان

---

(١) ورد إلماح لذلك في سورة التوبة: ٣٠، في قوله: «وقالت اليهود عزير ابن الله».

(٢) ترد مجموعة من النّصوص تبيّن ذلك: «وكتب موسى هذه التوراة» سفر التثنية ٣١: ٩/ «فقال الربّ لموسى أكتب هذا تذكارا في الكتاب وضعه في مسامع يشوع» سفر الخروج ١٤: ١٧/ «هذه رحلات بني إسرائيل الذين خرجوا من أرض مصر بجنودهم على يد موسى وهارون وكتب موسى مخارجهم برحلاتهم حسب قول الرب» سفر العدد٢ ـ ١: ٣٣.

مبعوثيه، فإن التحديد القرآني يقف عند التوراة المنزّلة على موسى. وبرغم اعترافه بنبوّة بعض أنبياء الكتاب المقدّس اليهودي، كأيّوب وداود وسليمان وزكريا وإلياس، فإنه لم يدمجهم ضمن كتبة التوراة[١].

وقد شدّت الخماسية اهتمام المقاربة العربية أكثر من غيرها لأسباب موضوعية. لتجاوزها الاهتمام بالواقع الموسوي، إلى الحديث عن بداية نشوء الكون والأنبياء والآباء وعلاقتهم بالربّ، فهي بمثابة الإطار الدّيني الذي قامت عليه أو أستلهمت منه الأسفار النبوية أو التاريخية.

٢ ـ أثر الاضطرابات السّياسية على توراة موسى

تقاسمت عديد المؤلفات العربية ذكرا لأحداث ألمّت بالتوراة، مبرزة أثرها على الكتاب، سوف نحاول أن نأتي على أهمها قبل الولوج في بنية التوراة الداخلية، لما مثلته من مدخل تشكك تاريخي في التوراة.

أ ـ حياة الغزو والحروب

قبل أن يستقرّ للإسرائيليين ملك، كانت جموعهم تعيش حياة قبلية تتخلّلها الغارات وتسودها مميّزات العيش القبلي. فكانوا عرضة للغارات من سواهم، كما كانوا تهديدا لغيرهم. وكعادة القبائل الشّامية في حملها آلهتها معها أثناء حروبها، كانت القبائل الإسرائيلية تحمل تابوت الربّ رمز إلههم ومقدّساتهم[٢]. فمما يرد في سفر صموئيل

---

(١) أحمد شلبي: مقارنة الأديان / اليهودية، ص٢٤٨.

(٢) حسن الباش: العقائد الوثنية في الدّيانة اليهودية، ط: ١، دار قتيبة، بيروت، ١٩٩٠، ص٧٢.

الأوّل في إصحاحاته الرابع والخامس والسادس، أنه خلال إحدى المعارك التي انهزم فيها الإسرائيليون ضد الفلسطينيين، فقِد تابوت الرب، واغتنمه الفلسطينيون. وهنا تتدخّل الخوارق، بحسب المنطق التوراتي، لإعادة ترتيب الأمور. إذ يضرب الربّ المذنبين بالبواسير، ولا يقيهم من ذلك المهلك إلا إعادة تابوت العهد لأهله، بعد أن احتجزوه سبعة أشهر. ومما يستشفّ من رواية سفر صموئيل أن الفلسطينيين قد فرّطوا بمحتويات التّابوت، ولذلك كان الطّلب منهم بحسب ما يرويه سفر صموئيل الأول: «إذا أرسلتم تابوت إله إسرائيل فلا ترسلوه فارغا بل ردّوا له قربان إثم»[١]، فليس لهم من فدوى أمام تدخّل العقاب الإلهي جنب الإسرائيليين إلاّ مصاحبته بقربان إثم تكون قيمته ذهبا. والتوراة التي بين أيدينا اليوم، بذكرها لفقدان الكتاب المقدّس لأشهر، تلمح لما كان يتهدّد هذا الكتاب من أخطار، وإن كانت رؤى الكاتب التوراتي تجعل حفظ كتاب الربّ يعلو فوق المحن، بتدخّل القدرة الإلهية لتسوية الأمر. فالرواية برغم امتزاجها بالخوارق فإن منطق الاستناد التاريخي على التوراة لا يمكن أن يلغيها. وتتكرر هذه الإشارات لتلَفِ التوراة في عدّة مواضع من التوراة، يروي سفر الملوك الأوّل أن سليمان جمع في إحدى الحفلات الدّينية بأورشليم شيوخ بني إسرائيل ورؤساء أسباطهم، ولما تمّ فتح التابوت لم يوجد سوى لوح الحجر اللّذين وضعهما موسى في حوريب حين عاهد الربّ بني إسرائيل عند خروجهم من أرض مصر[٢]. استوقفت هذه الحادثة أحمد شلبي وعبد الوهاب عبد السّلام طويلة ورآ فيها أن

(١) سفر صموئيل الأول ٣:٦.

(٢) سفر الملوك الأول٨: ٩.

التوراة قد فقدت، وما كانت جنب الحجرين[1]، ولكن الملاحظ أن مواصلة قراءة الإصحاح بعد هذه الآية لا تفيد تأثّر سليمان ومرافقيه بفقدان شيء من التابوت، كما صوّر الأمر مثلا في سفر صموئيل الأوّل، عند فقدان التّابوت في معركة الإسرائيليين مع الفلسطينيين. بل نجد كاتب الإصحاح يواصل روايته للأحداث باعتياد، فاللّوحان الموجودان داخل التابوت يبدو أنهما كتبت عليهما التوراة الموسوية، خاصة وأن التّوراة الأصلية لم تكن بالحجم المعروف لدينا الآن، إذ كانت تقرأ في مجلس واحد، فقد نقشت على ركن من أركان المذبح المتكوّن من اثنتي عشر حجرا، كما ذكر سفر التثنية: ٢٧ وسفر يشوع ٣٢:٨.

ب ـ اكتشاف التوراة في عهد حلقيا

يروي سفر الملوك الثاني أنّ الملك يوشيا اتّبع نهج أبيه داود ولم يحد عن تعاليم الربّ، وبعد ثمانية عشر سنة من حكمه أراد أن يجدّد بناء المعبد ويزيل رسوم الوثنية التي علقت به في الأيام السابقة، فوجد كاهنه حلقيا سفر الشريعة في أنقاض بيت الرب، ودفع الكتاب إلى الملك الذي اندهش لذلك، وكانت مفاجأة عظيمة له إذ اكتشف في عهده سفر الشريعة. مما دعاه لجمع كل شيوخ يهوذا وأورشليم لقراءة كلمة الربّ لهم والتعاهد على حفظها بعد تلفها[2]. ما يصوّره لنا سفر الملوك وأخبار الأيام الثاني حول هذا الإكتشاف لتعاليم الرب، شكّك في حقيقته الاستهواد العربي واعتبره بمثابة الإفتعال الذي حبكه حلقيا

---

(١) أحمد شلبي: م. س، ص٢٥٠. ـ عبد الوهاب عبد السلام طويلة: الكتب المقدّسة، ط: ١، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٠، ص٦٨.

(٢) سفر الملوك الثاني ٨: ٢٢. سفر الملوك الثاني٤ ـ ١: ٢٣. سفر أخبار الأيام الثاني٣٤: ١٥ ـ ٢٩ ـ ٣٢.

الكاهن وأعوانه في المعبد، عبر سعي للمّ ما تبقّى في الذاكرة الشعبية من سفر الشريعة وصياغته وإظهاره على أنه إكتشاف لكلمة الربّ بعد اختفائها، خاصة وأن الحاكم في تلك الفترة كان ميّالا لشريعة موسى ولم يعهد عليه انحرافا مثل سابقيه[1]. الأحداث السياسية التي أوردنا ذكرها سابقا بين بني إسرائيل وغيرهم من شعوب المنطقة، من صراعات دينية وحضارية، إضافة إلى أوضاعهم الداخلية وما كان لها من عميق الأثر على إهمال تعاليم ديانة موسى وعدم التزام شرائعها وعقائدها، كان لها الأثر الفعال في صياغة قناعة شائعة بين الكتاب العرب على فقدان كتاب موسى. ولذلك عدّ الكتاب المقدّس الشائع اليوم نتاج فترات لاحقة، إذ تؤكّد الأبحاث التاريخية التوراتية أن بداية ظهور التوراة الحالية، المحدّد في القرن التاسع قبل الميلاد، قد سبق بفترة فراغ توراتي تناهز الأربعة قرون، منذ تاريخ تواجد موسى. كان ظهور التوراة الثانية، التي اتخذت مصداقية في الأوساط اللاّهوتية المسيحية واليهودية حتى العصور الحديثة، يقينا لا يراوده شك، حتى بدت زعزعة هذه الثقة بفعل حركة نقدية عاصفة للكتاب المقدّس. ورغم أن موجة النقد عرفت بوادرها مع الكتّاب المسلمين القدامى، فإنه لم يكشف عن دورها الهام حتى اللحظة، وإن كانت شذرات منها تكرّر بشكل مبتسر هنا وهناك. والتوراة الثانية، أو المسماة بالقانونية، التي تحاول أن تعوّض التوراة الأصلية ـ توراة موسى المفقودة ـ ، استوقفت عديد المهتمّين باليهودية بشأن تشكّلها وكتابتها وترجمتها.

---

(١) محمد السعدي: حول موثوقية الأناجيل والتوراة، ط: ١، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، ليبيا، ١٩٨٦، ص١٠٢. ـ أحمد شلبي: م. س، ص٢٥١. ـ عبد الوهاب طويلة في تعليقه على كتاب السموءل بن يحيى المغربي: م. س، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

ج ـ أثر الإنقسام السياسي على اليهودية

اختزنت فترة حكم سليمان عديد الإستياءات، فقد اعتبر أسباط الشمال تشييد الهيكل في الجنوب مجمّعا للضرائب لا غير. ففي سنة ٤٩٣ ق.م اندلعت أولى الإنتفاضات، وبعد إخمادها اضطر زعيمها يربعام بن نباط للفرار لدى شيشنق فرعون مصر، أوّل ملوك الأسرة الثانية والعشرين. وبعد وفاة سليمان خلفه ابنه رحبعام حيث تجدّدت القلاقل في فترته ولم يوفّق في المحافظة على الملك، مما سبّب عودة نعرات الإنقسام الشمالي، التي تطالب بتخفيض الضرائب شرطا للطاعة. فقد جرى تصادم اضطرّ على إثره رحبعام للإحتماء بسبطي الجنوب، سبط يهوذا وبنيامين[١]. أما في الشمال فقد تمت مبايعة يربعام بن نباط الذي عاد من مصر واتخذ شكيم ـ نابلس ـ عاصمة له. حاول يربعام تدعيم المميّزات الدّينية والحضارية في الشّمال، وقد وجدت هوى في قلوب سكّان إسرائيل، فمنذ عهد داود، كان الشماليون مستائين من عنصرة يهوه وسجنه داخل بيته في أورشليم، وما اقتنعوا بالدعاية التي كان يردّدها كهنة داود المأجورين في تعظيم مملكته، ولم ينفكّوا عن التزاوج مع جيرانهم الكنعانيين والآراميين، إذ كانت سعة صدورهم وسماحتهم تزداد بدخول تلك العناصر المختلفة في ديانتهم وطبائعهم. فما أخلصوا دائما ليهوه واعتبروه، كما هو فعلا، رمزا لسيطرة أورشليم ويهوذا عليهم، لذلك لم يمانعوا في عبادة آلهة أخرى. ولكن ينبغي أن لا يفهم الأمر بمعنى تعبدّهم لآلهة غير

---

(١) راجع سفر الملوك الأول٣٢ ـ ٢٨ : ١٢.

يهوه بل بعدم تعبّدهم المطلق له[1]. بهذا، ما كان ليربعام أن يجد حرجا أو اعتراضا في بنائه معبدين، أحدهما في دان في الشمال والآخر في بيت إيل ـ بيتين ـ ، معطيا إياهما الدور المفقود، والتعويض بهما عن تابوت العهد وهيكل الجنوب، عبر إرساء طقوس مغايرة وتنظيمات معبدية مختلفة عن المعبد الجنوبي. وعمل على تزويد المعبدين بعجلين ذهبيين كما يرد في الملوك الأول ٣٢ ـ ٢٨ : ١٢، مما جعل البعض يعتبر التقاليد الدّينية الجديدة التي أرساها يربعام مجلوبة معه من منفاه في مصر، حيث عبد إبان نفيه عجل أبيس. وهناك من يرى أنها مستوحاة من الآراميين، ولكن الملاحظ أن هذا التصوير يأتينا من مصادر جنوبية في حديثها عن الأوضاع الدّينية في الشمال. وهناك من ذهب إلى أن وضع العجول في المعابد الشمالية ليس بالأمر التحريفي الجوهري، ولا يعبّر عن تنكّر لعبادة يهوه، بل هي زخارف جمالية كما هو الحال على جدران معبد سليمان[2].

كانت الاختلافات الدينية عميقة بين الطرفين إبان الصّراع السّياسي بين مملكتي يهوذا وإسرائيل، حتى بلغ المعبدان درجة تمايز بيّنة. فقد كان الجنوبي تحت سلطة كهنة متشدّدين ومنغلقين، جرّاء طابع الحياة القبليّة الذي يلفّهم. حيث كان للسّلطة الدّينية الأثر النافذ على كافة

---

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية، ط: ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨، ص٥٨.

(٢) سيّد فرج راشد: اليهود في القدس، مجلّة المنهل، عدد: ٥٠٨، سنة: ١٩٩٣، ص١٧٧.

شُعب الحياة، كانت فيها طقوس يهوه بمثابة السور المانع لدخول المعتقدات الأجنبية. أما المعبد الشمالي فقد ميّزت كهنته ليونة وانفتاحا نحو فينيقية، ولم يظهر به تكتّل ديني قوي له تأثير على الملك، كما هو الحال في الجنوب، مما ساهم كذلك في سهولة تسرّب الطقوس والمعتقدات الأجنبية. ومما يلاحظ، أنه رغم الإحداثات الدّينية المتعدّدة في إسرائيل فإنّها لم تقنع الإنسان الشمالي ولم تستوعبه، وبقي يرنو للجنوب ويتطلّع للحجّ نحو أورشليم، رغم معارضة السّلطات السياسية. ويمكن القول أن الهشاشة الدّينية للشّماليين قد تأتّت من تعدّد مراكز الجذب لهم مثل: جرزيم، وبيت إيل جلجال، والمصفاة، وأورشليم، وجبل الكرمل، وشكيم.

٣ ـ اليهودية وضغط الحضارات المجاورة

كان لسقوط يهوذا وأورشليم في قبضة السلوقيين عام ٢٠٢ ق.م تأثيرا على المناحي الدّينية، فقد كانت اليهودية المحافظة ساعية لمواصلة نشر مفاهيمها، وكانت السّلطات السلوقية متحفّزة لنشر حضارتها وفكرها داخل المجتمع اليهودي. كانت المساعي حثيثة لجذب الشباب اليهودي للنّمط المعيشي الهلّيني، ولتطعيم الفكر الدّيني اليهودي برؤاهم الفلسفية. فظهرت فرق، مثل الصدوقيون[١]

(١) فرقة يهودية لم تنل رضا الخط الرسمي اليهودي، واعتبرت من الفرق المنحرفة، تميّزت بنكرانها للآخرة وما يصحبها من قيامة الأموات والحساب. تنسب للإنسان مسؤولية تامة عن أفعاله بعيدا عن الرؤى القدرية، ولا ترى لغير العهد القديم قدسية. لمزيد التوسّع بشأنها يمكن مراجعة: ـ حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي، ط: ٢، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧، ص٢١٦ ـ ٢١٤. ـ عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الدّيني اليهودي، ص١٠٠ ـ ٩٥.

والأسينيون[1]، تبتعد في بعض معتقداتها عما هو سائد دينيا، وأخرى مثل الحسيديم[2] تعلن معارضتها الصارمة للثقافة الهلّينية.

لم تهدأ الصراعات السياسية بين سكّان فلسطين والرّومان، فقد عرف التاريخ اليهودي فترات حرجة بدخولهم وتدميرهم أورشليم والهيكل بقيادة تيطس سنة ٧٠م. وتواصلت العلاقة متوتّرة حتى فترة أدريانوس سنة ١٣٥م، الذي أزال معالم المدينة المقدّسة وشيّد مكانها هيكلا بديلا لجوبيتار، كما غيّر اسم أورشليم إلى إيليا كابيتولينا ـ Capitolina Aelia ـ ولئن كانت تلك الصراعات بعيدة الأثر على التوراة، فقد خلفت وقعا في الرّوح الدّينية السائدة، بما هيأته من أثر على مستقبل صياغة النصّ، من حيث إعلاء أو إلغاء أو إضافة توجّه دون غيره. وبما أن التوراة تهتمّ بتاريخ الإسرائيليين حتى حوالي سنة ١٣٠ ق.م ـ تاريخ وضع سفر دانيال ـ سنقتصر على ذكر تلك الأحداث فحسب. وبناء على التحديد التاريخي لكتابة الأسفار الخمسة الذي ضبطه علي عبد الواحد وافي، فقد ألّف التكوين والخروج

---

(١) تمزج معتقدات هذه الفرقة بين مصادر فلسفية متعدّدة: مصرية وفيثاغورية يونانية ومجوسية فارسية. لم يلحظ لديها أي شذوذ في معتقداتها عن النهج الكهنوتي ما عدى عدم إتيانها الآضاحي والقرابين. عاش أفرادها حياة جماعية، مختارين الإعتزال والتخفّي. لمزيد التوسع حولها راجع:
ـ حسن ظاظا: الفكر الديني اليهودي، ص٢٢١ إلى ٢٣٥.
ـ عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، من ص١٠٠ إلى ١٠٧.

(٢) يعرفها عبد المنعم الحفني بكونها مذهب في الباطنية اليهودية من البقية الصالحة التي لم تؤثر فيها ديانات ولا عادات الأغراب، ولم تصرفها عن عبادة الله على ملّة اليهود. راجع الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ط: ١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠، ص٩٥ ـ ٩٨.

(حوالي ق. ٩ ق.م)، والتثنية (أواخر ق. ٧ ق.م)، والعدد واللاويون (ق. ٥ و٤ ق.م) [١]، يصبح أثر الأحداث واردا لاشتراكهما في نفس الحقبة التاريخية.

تشكّلت داخل علم الرّواية في الثّقافة الإسلامية تفرّعات منهجيّة، منها علم الإسناد وعلم الجرح والتعديل وغيرها، وقد كان لهذه المناهج المميّزة للعلوم الإسلامية الأثر في توظيف أدواتها لمراجعة التّراث العبري. داخل هذا الإطار، لفت انتباه الاستهواد العربي افتقاد السّند الذي يربط موسى بالتّوراة الحاليّة، ويفسّر عبد الوهاب عبد السّلام طويلة ذلك بكون «أهل الكتاب لا يعتمدون على الأسانيد، ولا يعرفون علم الرواية ونقل الأخبار، كما هو الحال عند المسلمين»[٢]. فالفكر الدّيني اليهودي يفتقر لأقوال موسى الصّحيحة السند، وحتى الضعيفة منها، ويعود افتقاد سند النصّ، للبعد الزمني الكبير بين موسى وصحابته من ناحية، وبين بداية عصر التّدوين، وهو ما يجعل المشافهة والذّاكرة في مأزق للمحافظة طيلة تلك القرون على النصّ. إلى جانب هذا العامل المتعلّق بالقصور الذاتي، تنضاف مؤثّرات التشتّت والسّبي على الشّعب اليهودي. مما جعل عبد الرزّاق أحمد قنديل يصرّح بأنه لا يبقى لدينا من الكلام المزمع نسبته إلى موسى سوى أقوال التّابعين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إنها أقوال تابعي التابعين[٣]. فالمتابعة التاريخية لتواجد النص الحالي، تضعنا أمام فراغات تاريخية متعدّدة لا نعرف فيها مصير الكتاب ولا ظروف

(١) علي عبد الواحد وافي: اليهودية واليهود، ص١٤.
(٢) الكتب المقدّسة، ص٨٩.
(٣) الأثر الإسلامي في الفكر الدّيني اليهودي، ص٣١٢ وص٣٣٢.

حفظه، مما أوحى بإعادة بنائه من طرف كتبة لاحقين، ليصبح افتراض عدم انتساب التوراة الحالية لموسى جائزا.

تضع التوراة «القانونية»، التي بين أيدينا، مهمّة حفظ الكتاب بين أيدي نسل بني لاوي دون غيرهم، «وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها للكهنة بني لاوي، حاملي تابوت عهد الربّ»[1]. فطبيعة العيش القبليّ كانت تفرض على موسى إيداع الكتاب لدى ثلّة محدّدة، مما جعل النصّ المقدّس منحصرا بين فئة متكفّلة بحفظه، وإبدائه، وإخفائه، دون غيرها. وقد ذهب عبد الوهاب طويلة[2] إلى أن الآية القرآنية «إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للّذين هادوا والربّانين والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء»[3] تحمل إشارة ضمنية لذلك الدور المنوط بتلك الفئة، وهو يشترك مع ما ذهب إليه السّموءل بن يحيى المغربي (١١٧٤م) كون مقطوعة صغيرة من التوراة سلّمت لبني إسرائيل، في حين باقي التوراة فقد كانت ملكا لبني لاوي[4]. وبمقتضى الدّور الهام الذي احتلّه اللاّويون بين بني إسرائيل، بعودة الجوانب الدّينية، التشريعية منها والطقوسية، وكذلك الشؤون الدنيوية التي تهم حياة اليهود إليهم، جعلهم عرضة عبر تاريخهم للمحن. فالغزو الآشوري لمملكة إسرائيل على يد سرجون الثاني (٧٢٠ ق.م) واعتقاله لملك البلاد هوشع بن إيله ونفيه لما يناهز (٢٧٢٩٠ مرحّل) لآشور، ألحق مسّا بالمعالم

---

(١) سفر التثنية ٩:٣١.

(٢) عبد الوهاب طويلة، هامش كتاب: بذل المجهود، ص١٢٨.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) السموءل المغربي: بذل المجهود في إفحام اليهود، ص١٢٨.

الدّينية أيضا، كتابا ومعمارا، لم يبق فيها اللاويون، سدنة المعبد ووكلاؤه الرّسميون في مأمن، فقد تمّ أثناء هذا التوتّر إغلاق معبد بيت إيل ولم يفتح إلاّ بإذن من ملك آشور بعد هدوء الأوضاع، والأمر قد مسّ معابد أخرى موازية(١). كما عرفت منطقة فلسطين اجتياحا آخر قاده فرعون مصر سنة ٦٠٨ ق.م، أخضع على إثره مملكة يهوذا ومملكة إسرائيل، إذ بفعل موقع المنطقة الفاصل والهام بين إمبراطوريتي مصر والعراق القديم، فقد كانت عرضة للصراع المتواصل.

كما عاود نبوخذنصر اجتياح فلسطين وبسط نفوذه على إسرائيل حتى يهوذا، بعد قتل صدقيا بن بواقيم ـ ٥٨٧ ق.م ـ آخر ملوك يهوذا. وأثناء تلك الأحداث جرى تدمير أورشليم ومعبدها، لما تمثّله من عزّة ومناعة، ولم يبال نبوخذنصر في ذلك بصغار الفلاّحين والدّهماء، الذين لا تشغلهم حماسة دينيّة أو سياسيّة معتبرة، بل تركّز اهتمامه على الشخصيّات الدّينية النافذة، قتلا وأسرا وترحيلا، ولمنزلة بني لاوي بين هؤلاء فقد كان أكثرهم عرضة للمحن. من هنا تسرّب الشكّ لبقاء ما كتبه موسى في مأمن، في ظلّ ظروف صاخبة وقع فيها تتبّع كلّ ما من شأنه أن يلحق أذى بالسّلطتين في مصر وبابل، يذكر السموءل المغربي «وهؤلاء الأئمّة الهارونيون كانوا يعرفون التوراة ويحفظون أكثرها، قتلهم بختنصر على دم واحد يوم فتح بيت المقدّس، ولم يكن حفظ التوراة فرضا ولا سنّة بل كان كلّ واحد من الهارونيين يحفظ فصلا من التّوراة، فلمّا رأى عزرا أن القوم قد أُحرِق

(١) سيّد فرج راشد: اليهود في القدس، ص١٧٨.

هيكلهم وزالت دولتهم وتفرّق جمعهم ورفع كتابهم، جمع من محفوظاته ومن الفصول التي يحفظها الكهنة ما لفّق منه هذه التوراة التي في أيديهم»[١].

٤ ـ صعوبة تحديد توراة موسى

يشترك الباحثون العرب في الإقرار بفقدان توراة موسى، وأنّ محاولة تتبّع سماتها من خلال التوراة الحالية عملية شائكة ومعقّدة وافتراضية. لأنّ أقصى ما يمكن الرّجوع إليه زمنيا ببعض أفكار التوراة الحالية، لا يتعدّى القرن الثالث بعد موت موسى، أي القرن الحادي عشر قبل المسيح. فهناك ما يقارب الأربعة قرون تتميّز بالفراغ الكتابي، ومصادرها كتابات لاحقة ورد تدوينها بعد مدّة[٢]، وجرّاء فقدان النصّ الأصلي، يكون الإدّعاء بقول أن التوراة الحالية، توراة موسى الأصلية، أمر غير مقبول تاريخيا.

إذ تنعدم الكتابات والوثائق المعاصرة والمعايشة للفترة الموسوية أيا كان نوعها، مما يثبت أن البحث في المعتقدات والتشريعات العائدة لموسى وديانته، بالاعتماد على المصدر التوراتي الحالي، في منزلة المصادر غير المباشرة، التي لا تعايش الوقائع. وأمام تعذّر العثور على توراة موسى، سعى بعض الكتّاب والباحثين العرب لإرساء منهج مغاير لفرز التوراة الموسويّة المفترضة من التوراة الحالية، مستعملين طرقا ومناهج تعتمد على المشترك بين الإسلام واليهودية، في ما يتفق فيه القرآن والتوراة، من نقاط تشريعية وعقدية وتاريخية، واعتبار تلك

(١) السموءل المغربي: بذل المجهود...، ص١٣٤ ـ ١٢٨.
(٢) علي عبد الواحد وافي: اليهودية واليهود، ص١٤.

أقوالا تعود بالإنتساب لموسى. وهذا العمل الإنتقائي يتغاضى عن المختلف، ويضعه في خانة المنحول والمزيد على موسى، وأحيانا يسكت عن الحكم عليه ما لم يتناقض جليا مع الرّوح الإسلامية. وبناء على اعتماد المتّفق، يقول محمود أبو رية: «دين الله واحد في الأوّلين والآخرين، لا يختلف إلاّ في صوره ومظاهره، وأما روحه وحقيقته، وهو ما طولب به العالمون أجمعون على ألسن جميع الأنبياء والمرسلين فلا يتغيّر، وهو إيمان بالله الواحد الأحد، وإخلاص له في العبادة، وأن يتعاون النّاس في معاشهم على البرّ والتقوى، وألاّ يتعاونوا على الإثم والعدوان. هذا هو دين الله الذي أرسل في كل أمّة ولكلّ قوم على مدى الدّهور والأزمان، وإن من أمّة إلاّ خلا فيها نذير»[1]. وهذا الانتقاء لآيات توراتية أو إنجيلية تتّفق في مقاصدها العامة مع القرآن، واعتبارها مقطوعات لم يداخلها التحريف، لا نقدّر سلامة منهجها المطلق، إذ يصبح من الجائز لنصوص النحل والمذاهب السالفة أن يراجع صدقها بحسب ذلك القياس، لتصير نصوصا إلهية، أو كذلك لمدّعي نبوّة أن يختلق آيات كتابية تتّفق مع المبادئ العامة التي وضعها أبو رية لتصبح صادقة ومقبولة، ويصير مدّعيها مكلّفا برسالة إلهية.

وقد توقّفت المقاربة العربية طويلا عند مسألة افتقاد السّفر الموسوي الأصلي، فحاولت انطلاقا من التوراة الحالية، استخلاص النصّ القريب من المفترَض الموسوي، مستعملة في ذلك آلة قياس تتمتّع بمصداقية مطلقة لدى باحثي التيّار الدّعوي، ألا وهو القرآن

---

(١) محمود أبو رية: دين الله واحد، ط: ٢، عالم الكتب، ١٩٦٨، ص٣٥.

الكريم. كانت محاولات محمّد خليفة حسن أحمد منسجمة مع ذلك النّهج العام، موظّفا فيها نظرية المصادر الأربعة[1]، التي تبيَّن له من خلالها، أن المصدر الإلوهيمي للتوراة الحالية الأقرب من بينها إلى الرؤية الإسلامية، لنقاط إلتقاء عدّة بينهما. فالمصدر الإلوهيمي أكثر المصادر حثّا على طاعة الإله الواحد، بما يتبدّى من خلال آياته من مقت صارم للشرك والوثنية، كما يحوي تأكيدا على دور النبوّة والوحي. كذلك ما يتفّق فيه مع القرآن قوله باختيار بني إسرائيل على أساس ديني وإيماني لا عنصري، إلى جانب حثّه شعب إسرائيل على التّسامي الخلقي، وهو ما يجد موافقة مع يوجّهه القرآن من نقد للأخلاق اليهودية المتقلّبة. بالإضافة لتأكيد الإلوهيمي على تكريم الأنبياء التوراتيين على غرار ما فعله القرآن نحوهم، إضافة كذلك لاتفاق هذا المصدر مع القرآن بشأن مفاهيم العقاب الإلهي المسلّط على بني إسرائيل، سواء أكان تشتيتا أم تسليطا لأقوام أخرى عليهم. وكذلك بالحكم عليهم بالانحطاط بعد التعالي، والذلّة بعد العزّة، وغيرها من الابتلاءات. كما نجد الإلوهيمي يستخدم لفظة إلوهيم للدّلالة على الألوهية، وهي لفظة تقترب في معناها من لفظة الله، إلى جانب نقاط أخرى، كاتفاق النصّين على لوم هارون على ما فعله بعد غياب موسى عنه، واتفاق كذلك حول مهبط الوحي في سيناء، بعكس المصدر اليهْوي الذي يرى وقوع ذلك في إسرائيل[2].

إن البحث عن التوراة الموسويّة باستعمال أداة القياس القرآنية، مشفوعة بالاستناد على ما فرزته نظرية المصادر الأربعة من أقسام

(١) محاولة لإرجاع الكتاب المقدّس لأربعة مصادر مختلفة، سنأتي على التعريف بها لاحقا.
(٢) أنظر محمّد خليفة أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، دار الثقافة، القاهرة ص٥١ ـ ٦٠.

مختلفة في النصّ التوراتي، يطرح سؤالا حرجا على هذا المنهج، هل الخصائص المحصورة بين الإلوهيمي والقرآن الكريم يتعذّر العثور عليها في غيره؟ فالحقيقة أنّ العناصر المشتركة التي عدّدها محمّد خليفة حسن أحمد، هي أوفر ذكرا في القسم الإلوهيمي مما يرد في الأقسام الأخرى، ولكن نجدها موزّعة أيضا على المصادر الأخرى وإن كانت بنسب متفاوتة.

فعملية بناء «توراة قرآنية» بهذا الأسلوب، وتقريب مصدر توراتي دون غيره من النصّ القرآني ليس بالأمر الهيّن القبول، خاصة وأنّنا بتتبّع الإصحاحات والآيات التي توضع في قائمة المصدر الإلوهيمي، نلحظ تباينا بيّنا بينها وبين روح النصّ القرآني والسنّة النبوية. فانتقاء مسائل يتّفق فيها القرآن مع أحد المصادر، واعتبار ذلك المصدر منسجما مع القرآن وتناسي وتغافل الآيات الواردة من نفس المصدر، التي تتعارض كلّيا مع روح القرآن ليعدّ أمرا إنتقائيا مجانبا التناول الشّامل والمسحي. وبالمراجعة للقسم الإلوهيمي توقّفنا أمام عديد النقاط الخلافية الجوهرية مع القرآن والسنّة النبوية مثال:

ـ يختلف الإلوهيمي مع الموقف الإسلامي، الحديثي منه بالأساس، بشأن هويّة الذبيح الإبراهيمي أإسحاق أم إسماعيل، يرد في القسم الإلوهيمي «... وحدث بعد هذه الأمور ان الله امتحن إبراهيم فقال له يا إبراهيم فقال ها أنذا، فقال خذ ابنك وحيدك الذي تحبّه إسحاق واذهب إلى أرض المريا واصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك»[1]. وبرغم أن النصّ القرآني لم يصرّح بهوية

(١) سفر التكوين٢٢: ١ ـ ٢.

الذّبيح، فإن السنّة النبوية وأغلب المؤرّخين القدامى ذهبوا إلى أنه إسماعيل.

ـ عدم اتفاق الإلوهيمي والقرآني بشأن الأخلاق النبوية الإبراهيمية التي أصبغت عليه في التوراة، حيث نجده لا يبالي بأخذ زوجه، «وقال إبراهيم عن سارة إمرأته هي أختي فأرسل أبيمالك ملك جرار وأخذ سارة»[1]. وكذلك بشأن تدخل الجانب الأسطوري إلى جوار إبراهيم الديوث، فبعد إرجاع أبيمالك زوجه له «صلى إبراهيم إلى الله فشفى الله أبيمالك وامرأته وجواريه فولدن، لأن الربّ كان قد أغلق كل رحم لبيت أبيمالك بسبب سارة إمراة إبراهيم»[2].

ـ عدم موافقة القرآن النصّ الإلوهيمي بشأن مباركة إسحاق ابنه يعقوب، الذي استعمل الغشّ والحيلة معه، بتنكّره في سمات جسد أخيه عيسو وإحضاره لما طلب والده الأعشى، وانطلاء ذلك على والده[3].

ـ تناقض القرآن مع المصدر الإلوهيمي بشأن القول بارتداد هارون، رفيق موسى، وعدم تحميله مسؤولية الإنحراف عن التعاليم الموسوية. إذ يرد في القسم الإلوهيمي «ولما رأى الشّعب أن موسى أبطأ في النّزول من الجبل اجتمع الشّعب على هارون وقالوا له: قم ضع لنا إلهة تسير أمامنا لأن هذا موسى الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه. فقال لهم هارون: انزعوا أقراط الذّهب التي في آذان نسائكم وبنيكم وبناتكم واتوني بها، فنزع كلّ الشّعب أقراط الذّهب التي في آذانهم وأتوا

---

(١) سفر التكوين٢٠: ٢.
(٢) سفر التكوين٢٠: ١٧ ـ ١٨.
(٣) سفر التكوين٢٧.

بها إلى هارون، فأخذ ذلك من أيديهم وصوّره بالأزميل وصنعه عجلا مسبوكا. فقالوا: هذه آلهتك يا إسرائيل التي أصعدتك من أرض مصر. فلمّا نظر هارون بنى مذبحا أمامه، ونادى هارون وقال: غدا عيد للربّ، فبكّروا في الغد وأصعدوا محرقات وقدّموا ذبائح سلامة وجلس الشّعب للأكل والشرب ثم قاموا للّعب»[1].

وإضافة إلى تلك الاختلافات، يحضر التفسير الخرافي المتنوع في القسم الإلوهيمي، ومن أمثلة ذلك أن أتان بلعام لها من الإدراك النبوي ما يجعلها ترى ملاك الربّ واقفا في الطريق وسيفه مسلول في يده فتميل عن الطريق وتمشي في الحقل[2]. ويتطور اللاّمعقول في القسم الإلوهيمي حتى نجده ينحو لتجسيم وتشبيه الألوهية، مما يتعارض مع الرؤية القرآنية[3].

٥ ـ التوراة مدوّنة موسى أم مدوّنة اللاّويين؟

تعادل التوراة الله في التاريخ، فهي نصّ ديني ملحمي استعمل فيها يهوه شعبه لإنتاجها، هذا ما تتصوّره المنظومة اللاهوتية اليهودية عن ذاتها وما تحاول عرضه للأغيار. ولكن هذا التماهي بين الإلهي والـ«عبري» لم ينل موافقة في الاستهواد العربي بقطبيه الدّعوي والنّقدي. سعى التيّار الدّعوي لوضع حدود فاصلة وبيّنة بين ما هو إلهي وبين ما هو إنساني، لتعلّق الأمر بمسائل عقدية أساسية. في حين التيّار النقدي، والذي لم يتناول الموضوع بمنظور الثّنائية الدّينية الله ـ

(١) سفر الخروج٣٢: ١ ـ ٦.
(٢) سفر العدد٢٢: ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) سفر التثنية٣١: ١٥ و ٣١: ٢٣.

الإنسان، فقد وعى المسألة في حدود الإنساني، فبحث في النصّ المقدّس التوراتي في تدوينه وتشريعاته، داخل نطاق التناقضات الاجتماعية والمصالح المتنافرة لمراكز النفوذ.

فمسألة نسبة التوراة الشائعة اليوم لموسى لا يجد استحسانا في الاستهواد العربي، برغم النزعات التوفيقية الحوارية التي تحاول تقديم النصّ كونه مما هو مقبول بين العموم. باعتباره كتابا سماويا لنبيء مرسل من الله، وهي مساع في الحقيقة تغفل عن مسائل جوهرية أساسها أن الذهنية العربية والإسلامية، سواء في شقّ الثقافة العالمة أو الشّعبية منها لا تقرّ بقدسيّة النصّ المقدّس التوراتي الحالي وتعتبره عملا بشريا. وهي نقطة جوهرية يتغافل عنها عديد المحاورين من الجانبين، لانبناء حواراتها ومؤتمراتها ولقاءاتها على مصالح آنية مستعجلة. فالحوار الصّريح والمكشوف يثمر تقاربا، أما التّغافل عن مسائل جوهرية بالبحث عن توفيقية وانسجام سطحيين لممّا يستبطن المغالطة، ولا يمنح مصداقية نتائج الحوارات.

فمنذ موت موسى الذي لم يعقب[١] وحتى ظهور التوراة بشكلها الحالي، طفت كتلة كهنوتية مثّلت الخطّ الأرثوذكسي، كان تماسكها أمتن بعد موت موسى وأثناء فترتي القضاء والملكية اللاّحقتين. حاولت هذه الطبقة الحفاظ على خصوصياتها حتى أثناء السّبي البابلي وبعده، حتى أنّنا نجدها تتفاوض مع السّابي العراقي لتبليغ رسالتها الدّينية في بلاد التهجير فلسطين[٢]. ثم تتفاوض مع السّلطات الفارسية لإصدار

---

(١) ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، م: ١، ط: ٣، بيروت، ١٩٦٧، ص٤٠٩.

(٢) سيد فرج راشد: اليهود في القدس، ص١٧٨.

وعد كورش (٥٣٨ ق.م)، حتى تبني كيانها المرجو، الملتزمة في شرط قيامه بألاّ تخرج عن التوجّهات السياسية العامّة لسلطة فارس.

ورغم الهزّات السّياسية التي عرفها الشّعب اليهودي، في فترات مختلفة إبان التدخل الهلّيني والروماني، أي مع بداية القرن الرّابع قبل الميلاد، فإن الكهنوت اليهودي المتولّي لأمر الدّيانة والمستحوذ على نسخ كلام الربّ، لازمه النفوذ والقوّة إلى الحدّ يلغي ويبعد كل نهج إصلاحي أو تصحيحي يشير لطبقة الكهنة بالانحراف عن تعاليم الدّيانة الموسوية، فقد أتى خصام المسيح(ع) مع كهنة المعبد اليهودي في أورشليم، ضمن هذا الصراع الداخلي.

وكما ألحّ كتبة التوراة على إثبات التمايز العرقي بين اليهود وغيرهم من الشّعوب، طوّروا أيضا تميّزات عرقية داخلية. كان لا بد فيها من تسخير النصّ المقدّس وتوجيهه حسب مرادها، نظرا لما يحتله من هيبة روحية في قلوب عامة الشعب. فكان خلق مجموعة نصوص تشريعية، ضمن خطاب الربّ الملهِم للمؤسّس موسى، مطلبا ضروريا يكسب سلطة ونفوذا بين الجميع[١]. تُحدَّد من خلاله أشغال الكهنة ومهامهم، من الدّور العملي حتى الشّكل المظهري، تحدّد فيه ألبستهم المصنوعة من الذّهب والاسمانجوني والأرجوان والقرمز والبوص، يأتي ذلك في زمن تشرّد سيناوي عسير، يخصّص لها الربّ ما يزيد عن الإصحاح للحديث عن الفصالة والألبسة الكهنوتية[٢].

---

(١) سفر الخروج٢٨: ١ ـ ٤٣.

(٢) كمثال على ذلك انظر هذا النص «وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها لكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل» سفر التثنية ٣٥: ٩ ـ ١١.

قبضت هذه الطّبقة على المؤسّسة الدّينية، التي تمثّل العصب الرّئيس في الكيان اليهودي، فكان عبرها امتداد هيمنتها لكافة مجالات الحياة. والبيّن أن الخطّ الدّيني الرّسمي الذي أرادت طبقة اللاّويين تصديره للشّعب لاقى عنتا في الأوساط المناوئة والمزاحمة، ظلّ فيه كثير من الأنبياء بعيدين عن الخطّة الدّينيّة الرّسميّة، ولم يبرح الكهنة يتبرّمون بالأنبياء تبرّما يتفاوت قدره، إذ أنهم أصبحوا النّاصحين غير الرّسميين للنّاس في الشّؤون العامّة، والنّاعين عليهم الخطايا والتصرّفات الغريبة[١]. وحتى الأنبياء الذين سجّلوا حضورهم في التوراة القانونية، لم تدمج أسفارهم ضمن مجموعة الأسفار المقبولة كهنوتيا إلاّ بعد عمليات مراجعة تنقية، وما يظهر فيها من آيات مناوئة لسلطة طبقة الكهنة، كقول أرمياء «كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الربّ معنا، حقا إنه إلى الكذب حوّلها قلم الكتبة الكاذب»[٢]، يدخل ضمن صراعات الكتل الداخلية لهذه الطبقة المغلقة، والذي بلغ أوجه بانفصال السّامريين عن بقية المجمع الكهنوتي واعترافهم بالخماسية فحسب[٣].

كانت طبقة اللاّويين حريصة على إبقاء خلافاتها بعيدا بغرض تصفيتها داخليا، حتى لا تتهدّد مصالحها من طرف عناصر خارجية، تعبّر عن طموحاتها وأهدافها من خلال مؤلّفات غير رسمية ولاقانونية، تعرف بالخفيّة، دعت فيها إلى المساواة والعدالة، كما انتقدت عبرها هيمنة طبقة الكهنوت المسيطرة على ثروات المجموعة اليهودية. وقد

(١) أحمد شلبي: م. س، ص١٥٥.
(٢) سفر إرمياء٨: ٨.
(٣) أنظر بشأن ذلك عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي، ص٨٧ ـ ٩١.

استعملت التكتّلات المضادّة للاّويين سلاح الخطاب الدّيني ولعلّه الأوغل أثرا، فعمدت إلى نسبة أسفارها، غير المعترف بها من طرف اللاّويين، والمعدودة في قائمة الأسفار المنحولة والخفيّة، إلى شخصيّات تاريخية تحوز إجلالا لدى مختلف الفئات الاجتماعية، وهذا ما كان مع سفر دانيال الذي وضعه مؤلّفه في بداية القرن الثّاني ق.م ثم نسبه إلى دانيال، وهو من أنبياء القرن السّادس ق.م.

كان يصعب على اللاّويين تسييج خصوصياتهم بكل تميز وكذلك إرساء هيمنتهم على المجتمع، في ظلّ المرحلة الرّعوية المصبوغة بطابع التّرحال. فكان تأجيل نفوذهم حتى فترة الاستقرار، ونعني به عهد القضاة والملوك، حتى تحدّد مهامهم ويشيّد حرمهم القدسي داخل المجتمع اليهودي، لتبدأ من خلاله صياغة التشريعات المدوّنة، التي ستخضع لتعديلات بحسب الظروف. فالإنتقال بالتشريع من الشّفهي إلى المكتوب سعي للتحوّل به من المشاعية بين الجميع إلى مركزته في أيدي قلّة محدودة، تستمدّ هيمنتها الدّينية من تسلّطها على مناحي الحياة الأخرى.

ولا يعني اهتمامنا بطبقة الكهنة في عملية إنتاج التوراة انسحاب دورها على مجمل النصّ، فالمنظومة التاريخية المادية التي يتبنّاها طيّب تيزيني في قراءته لليهودية، وتجاوزه الدّراسة الإناسية الجزئية، وتركيزه على البنى الشاملة التي تخترق نصّ التوراة سطحا وعمقا، في جدلها مع الاجتماعي، لإن تكشف عن تماسك منهجي فإنها تقود التحليل نحو تجريد مضلّ يحسب الدّارس نفسه داخل الحقل وهو خارجه[1].

---

(١) أنظر طيّب تيزيني: من يهوه إلى الله، ج:٣، م: ١، ط: ١، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٥.

٦ ـ تراث اللاّويين ونقيضه

كان الخطّ اللاّهوتي الذي روّجه الكهنة الغالب على تاريخ الدّين اليهودي، ومن ثمّة استطاعوا إشاعة الأحكام في التّراث الكتابي اليهودي مختلفة، بين مشروع وغير مشروع. سنشير في استعراض موجز للكتابات اللاّقانونية التي يزخر بها التراث اليهودي، والفاقدة للإعتراف في الوسط الدّيني الرّسمي، للإشارة لمجموعة المؤلّفات التي حاولت مزاحمة النصّ اللاّوي الذي أحكم عزرا غلقه عن أي دخيل على طبقة الكهنة.

أ ـ الأسفار الخفيّة

تضمّ الأسفار الخفيّة نوعين من المؤلّفات: تاريخيّة وحكميّة:

ـ التاريخية وهي: عزرا الأوّل، المكابيون الثاني، طوبيا، يهوديت.

ـ الحكمية وهي: بن سيرا، حكمة سليمان.

إلى جانب إضافات للأسفار المعتمدة: باروخ الأوّل ـ رسالة لإرمياء ـ صلاة منسّى ـ إضافات إلى دانيال (صلاة عزريا ونشيد الأولاد الثلاثة وسوسن وبيل والتنّين) ـ إضافات إلى سفر إستير.

تظهر المؤثّرات الأدبيّة، المصريّة والبابليّة والهلّينيّة، واضحة في هذه الأسفار. وممّا يلفت الإنتباه في مواضيعها، دعوتها للمساواة والعدالة ومناهضتها للمتنفّذين ومكتنزي المال، وهو ما يتناقض مع مصالح الكهنة، فهم المستفيدون من الخطاب الدّيني السائد لما يكرّسه

من امتيازات، الأمر الذي دعاهم لوصمها بالتقوّل والكذب والبدعة لحمل النّاس على تجنّبها[1].

لقد عدّ البعض الأسفار الخفيّة غير مقدّسة، في حين اعتبرها آخرون على خلاف ذلك، وسعوا في ضمّها لمتن الكتاب المقدّس. أمام هذا الخلاف كان على طبقة الكهنة اتخاذ موقف جليّ بشأن المسألة، تلخّص في قبول إباحة قراءتها والاطّلاع عليها بين الخاصّة لا العامّة.

وقد ذهب علي عبد الواحد وافي إلى أن الآيات القرآنية: «وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا» (الأنعام: ٩١) و«يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب» (المائدة: ٥) و«إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاّعنون» (البقرة: ١٧٤)، تتعلّق بالأسفار الخفيّة[2]. ولكن الملاحظ أن هذا الرأي يساير التقسيم الأرثوذكسي اليهودي، أسفار مقدّسة قانونية وخفيّة منتحلة وبشرية، ولم يتفطّن أن النقد القرآني لا ينحصر ضمن دلالات اللاّهوت اليهودي، بل ان كلمات الإخفاء والكتمان تتوجّه للنصّ المنسوب لموسى عامّة لا لنصوص الأنبياء اللاّحقين.

وتذهب الرّواية الرّسمية اليهودية في تفسير منشأ هذه الأسفار، أن

(١) ثروت أنيس الأسيوطي: م.س، ص١٨. ـ صابر طعيمة: التراث الإسرائيلي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٩، ص٢٦٩.
(٢) اليهودية واليهود، ص٢٤ ـ ٢٥.

لقاء وقع في جبنه في فلسطين غرب القدس، بين ٩٠ و١٠٠م، حدّدت على إثره الأسفار المقبولة وغير المقبولة. ونجد رواية في سفر اسدراس الثّاني تذكر أن النبي عزرا كلّف من طرف الربّ بإحضار أدوات كتابة وفيرة وخمسة كتبة، حتى يملي عليهم بسرعة كلام الربّ، فتولّوا نقل ما أملاه عليهم بأحرف لا يعرفونها. كتبوا أربعة وتسعين سفرا لم يسمح سوى بكشف أربعة وعشرين منها، وهي أسفار العهد القديم العبري، وبأن يحفظ الباقي للحكماء. ولا تشكّل الأسفار الثلاثة عشرة الخفية نشازا عن البناء العام للعهد القديم ولا تبرّر السرّية والإخفاء باستثناء الإضافات لسفر إستير وسفر اسدراس الثاني[١]. فالأوّل فيه تحديد لملامح العداء لليهود لدى الشعوب الأخرى، وحثّ ودعوة للتلاحم بينهم، كما يتميز أيضا بتكرار ركيك لاسم الله الذي لا نجد له أثرا في السّفر الأصلي المنسوب لإستير، أما سفر اسدراس الثّاني ففيه إشارة إلى الكتب السرّية السّبعين.

*** تاليف الأسفار الخفية**

ترجّح الأبحاث التاريخية تأليف هذه الكتب بين القرنين الثّاني والأوّل ق.م، وتختلف قدسيتها من جماعة لأخرى، فالمسيحيون الكاثوليك مثلا، ممن يعتمدونها ويقرّون بقدسيّتها. كما تعدّدت التأويلات بشأن نشأة هذه الأسفار، فهناك من رأى فيها تركيبا، فهي بمثابة الحلقة الواصلة بين اليهودية القديمة والمسيحية الناشئة، بناء على ما يرد في سفر اسدراس الثاني مثلا، من إلماح للمسيح الذي يسمّيه

---

(١) سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ط: ٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٥، ص١١٠.

اسدراس بابن الله. يقول سهيل ديب في تفسيره مأتى هذه المؤلّفات: «أمّا سبب اعتبار هذه الأسفار غير قانونية، وبالتالي سرّية أو مخفية، بنظر البعض، فغير معروف اليوم حتى لدى اليهود. ومن المحتمل أن مجمع الكهنة الذي قرّر ذلك قد أعلن إنتهاء فترة التأليف التوراتي واعتبر أن تاريخ إغلاق باب التأليف هذا هو عهد الإسكندر الكبير، أي في القرن الرّابع قبل الميلاد، لذلك فإن كلّ سفر أتى بعد هذا التأليف مرفوض، وأصحاب هذه النظرية لا يردعهم كون سفر دانيال، وهو مقبول، أحدث من هذا التاريخ بكثير، بينما سفر يشوع بن شيراخ أقدم من ذلك بكثير، وهو مرفوض»[١].

والجلي أن ظاهرة الأسفار الخفيّة تتكرّر مع المسيحيّة أيضا، حيث أعتُبرت مجموعة هامّة من الرّسائل مزوّرة، كما حاول البعض إلحاقها بشخصيّات دينيّة بارزة بغرض إضفاء شرعيّة على رؤاهم واعتقاداتهم، ولعلّ أشهر تلك «الرّسائل المنحولة» في الأوساط الإسلامية إنجيل برنابا[٢].

في الحقبة الحديثة لم نلاحظ اهتماما موسّعا في الاستهواد العربي بالأسفار الخفيّة، بل جاء الأمر عرضا ولم يتجاوز النّاحية الوصفيّة. ونحن بصدد التعرّف على الأسفار الخفية اليهودية، نشير إلى تلميحات في الاستهواد الكلاسيكي لبعض «الأسفار الخفية»، كسفر يهوذا وسفر يهوديت وكتب المكابيين وسفر يسوع بن سيراخ، ولكن جاء ذلك ضمن الحديث عن أسفار العهد القديم، وقد تم ذكر بعض الكتب،

---

(١) سهيل ديب: م.س، ص١٠٩.

(٢) راجع سيف الله أحمد فاضل: دراسات حول وحدة الدّين، م. س.

كسفر بنيامين، وهو غير موجود في قائمة الخفية أو المعتمدة[١]. ما يثير التساؤل، هل حتى الفترة الخلدونية ـ القرن الرّابع عشر ـ لم يحدّد بعد ضبط قائمة الكتب القانونية عن غيرها لدى أتباع اليهودية في البلاد العربية والإسلامية، أم أن ابن خلدون كان يجهل التمييز بين مستويات إعتماد الكتب المقدّسة وحجّيتها لدى اليهود؟

ب ـ الأسفار المنسوبة

حاول نوع آخر من الكتابات المقدّسة مزاحمة التّراث الكهنوتي، لكنّه بقي منحصرا في مجال ضيّق بين مروّجيه، وهو ما عرف بالكتابات المنسوبة التي تلحق بشخصيات عبرية تاريخيّة. وهذا النوع من الكتابات كسابقتها الخفيّة لم تحظ بعناية داخل المقاربة العربية، التي ركّزت على الخماسية وبعض أسفار الأنبياء المشار إليهم في القرآن الكريم. ولعلّ الأمر عائد بالأساس أن الربّانيين والكهنة، أوصياء التوراة القانونية، لم يعترفوا بالأسفار المنسوبة، مما أسقط من الإنشغال العربي ملاحقة هذه الأسفار، خاصة وأن الرؤية العقدية للتوراة وللمؤمنين بها هي المهيمنة على متابعة الدّيانة اليهودية عموما. وقد حاول ثروت أنيس الأسيوطي الخروج بالكتابات المنسوبة من حيز اعتبارها تراتيل دينية ومواعظ روحيّة، إلى دمجها ضمن أدبيات الصّراعات الاجتماعية المعبرّة عن تطلّعات الفئات المحرومة، ولذلك يذهب أن مؤلّفيها وإن كانوا أفرادا مجهولين فان الجماعات البشرية التي أنتجتها تكاد تكون معروفة[٢].

---

(١) المزج بين الكتب القانونية واللاّقانونية نجده مثلا لدى ابن خلدون في كتاب: العبر وديوان المبتدأ والخبر، مجلد: ١، ص٤١٢.

(٢) بنو إسرائيل، ج: ١، ص٢٢.

تقسّم هذه المؤلّفات إلى وحدات:

- التاريخ القديم: كتب المواسم (اليوبيل).

- الأساطير المقدّسة: رسالة أرستيا، كتاب آدم وحوّاء وكتاب استشهاد إشعياء.

- أسفار الرؤيا: حنوك الأوّل، وصايا الآباء الاثني عشر، مواحي المتنبّئين، رفع موسى، حنوك الثّاني (أو أسرار حنوك)، باروخ الثّاني (أو الرّؤية السّريانية لباروخ)، باروخ الثالث (أو الرؤية اليونانية لباروخ)، عزرا الرّابع (المعروف أيضا بعزرا الثّاني).

- المزامير: مزامير سليمان.

- أدب الأخلاق والحكمة: المكابيون الرّابع، فركه أبوت (أو فصول الآباء)، قصّة أحيقر.

- التاريخ: مقتطفات من عمل صدوقي.

الفصل الثاني

قراءات التوراة

هيمنت على قراءة الاستهواد الكلاسيكي للتوراة مقولة التحريف، مما جعل النظر في كافة المسائل يرتهن لهذا المعيار، الأمر الذي جعل نتائج بعض الأبحاث تأتي مسبقة أحيانا. وممّا يميّز المقاربة العربية الحديثة، اهتمامها ببلورة منهج لقراءة التوراة ينحو نائيا نوعا ما عن الحكم عليها بالتحريف قبل فك مقولاتها وتبيّن شعابها، ومحاولة التعامل معها كنصّ بعيدا عن أحكام الصحّة والخطأ. فقد شدّت الأسئلة الرّئيسية الثلاثة: كيف صيغت التوراة؟ ومتى انبنت؟ ومن ضبط حدودها؟ عقول كتّاب عدّة. وقد تكون القراءة منطلقة من التوراة تسائلها البوح بأسرارها، أو قد تكون معتمدة على مرجعية وسند من خارج النصّ المقدّس، أو كذلك بالالتصاق بمنهج بحث لعلم من العلوم الإنسانية كالآثار أو الإناسة، أو اللّغاوة، أو علم الاجتماع. ولا تزال التّوراة متمنّعة على امكانيات أدوات التّحليل في المقاربة العربيّة، حيث لم يكشف من أسرارها إلاّ اليسير، رغم ادّعاءات البعض بيقينية تامة بانجلاء المخبوء على يديها[1].

(١) شفيق مقار: السحر في التوراة، ط: ١، منشورات الريس، لندن، ١٩٩٠م، ص٣٠١.

وبحسب تلك المقاربات يمكن تصنيف قراءة اليهودية في الاستهواد العربي الحديث بحسب ثلاثة أصناف:

١ ـ القراءة الخارجية للتوراة

انتصر لهذا المنهج مجموعة من الكتّاب ممن صنّفناهم تحت التيّار الدّعوي، لما قدّروه أن لا سبيل لتفهّم النصّ التوراتي الحالي إلاّ بالاستناد كلّية على النّقد والإيضاح المتأتّيين من المرجعيّات الدّينية الإسلامية. فالوارد في النصّ القرآني والسنّة النبويّة، بشأن التوراة، عُدّ كافيا لهذا الغرض بناء على أنّ «هذا القرآن يقصّ على بني إسرائيل أكثر الذي هم فيه يختلفون»[١]. وان الإلتفات لما يقوله اليهود في كتابهم يبلغ في أرقى الأحوال نقطة «لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم وقولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم»[٢]. ولا يعني الأمر أنّ هذه القراءة لا تتعامل مع النصّ التّوراتي الحالي نظرا وبحثا، بل يأتي بحثها لتدعيم ما يرد لديها من المقرّرات السّابقة، التي وردت في القرآن والسنّة. فهذه القراءة تتعامل مع التوراة القانونية تعاملا إيضاحيا وشرحيا للموقف القرآني وليس تعاملا مستقلاّ مع النصّ المدروس. فتورد الآية القرآنية المتعلّقة بالكتمان كقوله تعالى: «الذّين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون»[٣]، أو قوله:

(١) النمل: ٧٦.
(٢) صحيح البخاري، ج:١، ص١٣٦.
(٣) البقرة: ١٤٦.

«وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننّه للنّاس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون»[١]، وتحاول أن تجد عيّنات وتعليلات للأقوال أو المسائل المكتومة من كتاب التوراة، وبذلك تجيب على الإنتقادات القرآنية. فلا تتم عملية تقييم التّوراة القانونية إلاّ بعرضها على الميزان القرآني «يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبيّن لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير»[٢].

ولئن تبحث هذه القراءة في جزء منها عن كيفية انبناء التّوراة القانونية، وتحاول أن تحدّد دوافع الكتّاب الذين كانوا وراء عملية ورود التّوراة على الشكل الحالي، بإسقاطاتها وزياداتها. فإنها تهتمّ في جانب آخر من دراستها بفحوى التّوراة، من الناحية العقدية والتّشريعية والحضارية، بنفس معايير القياس المعهودة، القرآن الكريم والسنّة النبوية والضوابط العامّة للدّين الإسلامي[٣]. وبقدر ما كانت هذه القراءة واضحة المنهج في عديد المسائل، فإنها أمام كثافة المادة التوراتية وتشعّبها، صعبت السيطرة عليها بواسطة آيات قرآنية مجملة وقليلة تتناول نقد التوراة والديانة اليهودية عموما، فانساقت وراء المسار التّوراتي وتوجهاته العامة، ويبدو ذلك جليّا خاصة في ميدان القصص

---

(١) آل عمران: ١٨٧.

(٢) المائدة: ١٥.

(٣) يمكن مراجعة نماذج لهذه الأبحاث في الأعمال التالية:

ـ علي عبد الواحد وافي: اليهودية واليهود.

ـ عبد الوهاب طويلة: الكتب المقدّسة.

ـ عفيف عبد الفتاح طبارة: اليهود في القرآن، ط: ١١، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٨٦.

الدّيني أو المرويات التاريخية[1]، التي عرضت بشكل روائي خال من أي نظرة نقدية أو تحليلية.

٢ ـ قراءة التّوراة من الدّاخل

يعوّل هذا المنهج تعويلا كبيرا على ما يصرّح به النصّ التوراتي، أو ما يستشفّ من الأحداث التاريخية والدّينية المحايثة، بغاية الإقتراب من المؤلّف وتحديد هويته، فردًا كان أم جماعة. وقراءة التوراة من الداخل، سواء فيما أنتجته المقاربة العربية أو ما تمّ نقله عن باحثين من خارج الفضاء العربي، لم نلاحظ فيها إجماعا على نتائج معيّنة متبلورة في شكل أطروحة نظرية، وإنما بقيت هذه المساهمات عند حدود الإشارات والإفتراضات لا اليقينيات العلمية، رغم ما يدّعيه البعض أنها كفيلة بكشف نقاب التوراة. وقد كان السّند الأساسي للقراءة الدّاخلية، نظرية المصادر الأربعة، وليدة علم نقد التوراة الغربي الحديث، التي سنحاول أن نأتي على أصولها.

أ ـ نظرية المصادر الأربعة

مرّ التشكّك في نسبة التوراة إلى موسى، ومحاولات إرجاعها إلى مصادر متعدّدة بمحطّات عدّة. وبشكل عام يعود علم نقد التوراة الغربي، في انطلاقته الأولى لمساهمة ابن عزرا الغرناطي (ت. ١١٦٧م) وتشكّكه في نسبة التوراة لموسى. ثم تجدّد ذلك في القرن

(١) كنماذج لذلك نذكر علي الخربوطلي في مؤلّفه: العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٩، ص١٢ وما بعدها؛ ومحمد حسن في مؤلفه: مصر والعرب وإسرائيل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠، ص٥ إلى ٩ وص١٠ ـ ١١؛ وعبد الجليل شلبي: اليهود واليهودية، دار أخبار اليوم، مصر، ١٩٨٧.

السّادس عشر مع كارل ستادت، الذي لاحظ أن النّبي موسى ليس بوسعه أن يروي قصّة موته الواردة في سفر التثنية(٣٤: ٥ ـ ١٢)، إضافة إلى رفضه نسبة بعض الأجزاء التوراتية لموسى. ثم تواصل النّقد مع ريتشارد سيمون (١٦٣٨ ـ ١٧١٢م) في كتابه: «التاريخ النّقدي للعهد القديم» الذي دوّن فيه التداخل التاريخي، والتكرار، وعدم انتظام الفقرات، واختلاف الأسلوب، في الأسفار الخمسة. وفي عام ١٧١١م أبرز النّاقد البروتستاني فيتر الإختلافات اللّغوية والأسلوبية المتعلّقة بقصّة الخلق في سفر التكوين. ولم تتّضح معالم هذه الإنتقادات الأوّلية إلاّ مع الناقد الكاثوليكي جون أستروك الذي عمل طبيبا للويس ١٤. فقد أصدر سنة ١٧٥٣م كتابه: «Conjoncture sur les mémoire originaux»، الذي أشار فيه لتعدّد مصادر سفر التكوين معتمدا على اختلافات أسماء الإله من إلوهيم إلى يهوه، وخلص أن نصّين مختلفان وضعا جنبا لجنب حسب عملية مزج دقيقة. وقد اتّسعت مقولة المصادر المختلفة مع ايشهورن (١٧٥٢ ـ ١٨٢٧) بإصداره دراسته الشهيرة «Einleitung in das Alte Testament» خلال سنوات (١٧٨٠م و١٧٨٣م). كما جاءت محاولات إلفن ١٧٩٨م لتصنيف المقاطع التي يرد فيها اسم الربّ الوهيم إلى صنفين. وتواصل هذا التفتيت للنصّ التوراتي لمقطوعات كلامية حاملة لخصوصيات مشتركة إلى مراحل لاحقة، إلى أن ساد الوفاق على مصادر رئيسية أربعة: اليهوي والإلوهيمي والتثنوي والكهنوتي. وكانت مساهمة يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨م) في هذا الشأن خطيرة، إذ عمد إلى ربط المصادر بمراحل تطوّر اليهودية وأعاد توزيعها حسب الفترات التاريخية، معتبرا أن ازدهار اليهودية لم

يتم إلاّ أثناء فترة الأنبياء، وهي فترة النّقاء التوحيدي التي أنتجت المصدر الإلوهيمي.

وقد تواصلت العناية بنظريّة المصادر التوراتية حتى عهود قريبة، فنجد لودز سنة ١٩٤١م، يذهب إلى أنّ الوثيقة اليهوية متأتّية بدورها من ثلاثة مصادر، والإلوهيمية من أربعة مصادر، والتثنوية من ستّة مصادر، والكهنوتية من تسعة مصادر[١].

ثم انشغل النّقد التوراتي الغربي في مرحلة لاحقة، بضبط تواريخ ظهور هذه المصادر المختلفة، فحُدِّد موقع الوثيقة اليهوية في مملكة يهوذا، وقُدِّر تاريخ إنتاجها بين القرنين العاشر والتّاسع ق.م. واعتبرت الوثيقة الإلوهيمية حينا، أحدث بقليل من اليَهْوية، وقدِّمت أحيانا عليها، وقد حدّد تاريخها بالقرن التاسع ق.م كما أرّخ لها البعض بحوالي ٧٥٠ ق.م. أما تاريخ الوثيقة التّثنوية فقد حدِّد بالقرن الثّامن ق.م، وهناك من أعادها إلى الفترة الواردة بين ٦٠٠ و٥٥٠ ق.م. وأرجِعَت الوثيقة الكهنوتية إلى فترة السّبي وما بعد السّبي، أي القرن السّادس ق.م.

ب ـ خصائص المصادر الأربعة

ـ المصدر اليهوي: اتّسم هذا المصدر باستعماله لفظة «يهْوه» للدّلالة على إله اليهود، ورمزه حرف (J) المتأتي منه اسم يهوه في اللّغة اللاّتنية، ولغة هذه المصدر فجّة واقعية وغير منمّقة، تسمّي

(١) راجع بشأن ذلك:
ـ محمد خليفة أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص١٨ ـ ٢٢.
ـ سامي سعيد الأحمد: نقد العهد القديم، المؤرّخ العربي، عدد: ٢٢، بغداد، ص٢١٨.

الأشياء بأسمائها ولا ترتبك أو تستعمل اللّف والدّوران عند وصف بعض الأعمال أو الوقائع. ويتّسم هذا المصدر بتزاوج العناصر السّياسية بالأمور الدّينية في مواضيعه، كما يضيق فيه الدّين المنفتح على الشّعوب، ليصبح التوحيد والإله يهوه وكوكبة الأنبياء مكلّفين لرفعة شعب الله المختار لأجل خلاصه وإعلائه، وتعتبر يهوذا الفضاء الذي نشأ فيه، وقد حاز نصيبا هاما من التوراة[١].

- المصدر الإلوهيمي: سمّي بذلك لاستعماله لفظة «إلوهيم» للدّلالة على إله اليهود، ورمز إليه بحرف (E) مبتدأ اللفظة في اللاتينية. لغة هذا المصدر أكثر تنميقا وتهذيبا من المصدر اليهْوي، وهي أكثر عمقا، كما تعتمد على التشبيه والتورية في توجيه رسالتها. أعتبر هذا المصدر أصل الدّيانة اليهودية، كما عدّ المصدر اليهوي تفرّعا عنه، وأحيانا عدّ هذا المصدر لاحقا، بما تولّى به من إصلاح وتصحيح للمصدر اليهْوي. وقد أُرجِع هذا المصدر للمملكة الشّمالية، مملكة إسرائيل، ونسبت إليه مادّة توزّعت بين أسفار عدّة[٢].

- المصدر الكهنوتي: يرمز إليه بحرف (P) الوارد في كلمة كهنة في الأنجليزية - Priests - ، يستعمل هذا المصدر لفظة إلوهيم أيضا للدلالة على الألوهية. ويدلّ هذا المصدر في صيغته وتعاليمه الطقسية والتّشريعية على نضج وتطوّر. وقد اعتُبِر آخر المصادر تاريخيا، إذ أعيد لفترة السّبي وما بعد السّبي. ونظرا للانسجام والاتساق بين مواضيعه، ودقّة تعاليمه، فقد أوحى للبعض انه من أقدم المصادر وأدقّها. وقد نسبت له مادة توزّعت بين الأسفار الخمسة.

---

(١) أنظر سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص١٤.

(٢) محمد أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص٣١ - ٣٢ - ٣٣.

ـ المصدر التثنوي: يرمز إليه بحرف (D) مستهلّ كلمة ـ Deuteronomy ـ أي التّثنية. يتميّز هذا المصدر بطابعه الخطابي الدّاعي لتطبيق الشّريعة، ومن ميزاته محاولة المزج في مواده بين تراث الجنوب ـ تراث يهوذا ـ وتراث الشّمال ـ تراث إسرائيل ـ ، ولذلك يظهر فيه التّشابك بين الطّابع اليهوي والإلوهيمي، وقد غلب طابع هذا الأخير عليالمزج. جاءت مادته في سفر الخماسية الأخير، التثنية.

وقد اهتدى بنظرية المصادر عديد الباحثين، كما وجدت صدى وتجاوبا لدى عديد الدّارسين العرب المهتمّين بهذا الحقل[١]، وهو ما يبيّن مدى تأثّر بعض العرب بالرؤى الأجنبية في قراءة التوراة، واستعمالهم لبعض النّظريات مدخلا لتفهّم كتاب اليهودية المقدّس. وغرضنا من مراجعة أصول هذه القراءات، حتى نتبيّن بوضوح، الإسهامات الأصيلة النابعة من فضاء الفكر العربي، والإستعانات الدخيلة الواردة من جرّاء تبنيّ رؤى خارجية.

٣ ـ القراءة اللّغاوية للتوراة

مثّلت هذه القراءة قطيعة جذرية مع الجغرافيا واللّغاوة المعهودتين للتّوراة. سعت لبناء منظومة جديدة، تأسّست عليها مقرّرات جغرافية مستحدثة. ويختلف منهج هذه القراءة مع القراءة الخارجية التي بيّنا ملامحها، وذلك بغوصها المباشر في البنية اللّغوية والأسطورية والعقدية للتوراة، وتجاوز الأحكام والمقرّرات المسبقة، الصادرة عن مرجعيات إيمانية، كما رأينا ذلك مع القراءة الخارجية. وهذا النّهج اللّغاوي، يقطع

---

(١) انظر إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية، ص١٢ ـ ١٣.
ـ محمد خليفة أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص٥١ وما بعدها.

أيضا مع أساليب القراءة الداخلية التي تعتمد في أسسها النظرية على المدرسة الغربية لنقد التوراة، بما تجد فيها من دعامة وسند، وبالتالي لا تخرج عن المقرّرات العامة التي توصلت إليها أبحاثها.

تعود هذه القراءة المستحدثة إلى المؤرّخ اللّبناني كمال سليمان الصّليبي[١]، وما يميز قراءته اللّغاوية في الاستهواد المعاصر، تخلّصها من هيمنة المدرسة النّقدية الغربية وتجاوزها الجذري لنتائجها، التي تُردَّد على أساس كونها بديهيات أو حقائق علمية حائزة لدرجة الاجماع، والتي روّجت إلى فضاء الاستهواد العربي، الذي تبنى مقولاتها دون مراجعة أو تثبّت.

وسوف لن نبحث في هذا العنصر صحّة أو خطأ ما توصّلت إليه أبحاث الصّليبي وأتباعه[٢]، بل سنهتمّ بعمق قطيعته المعرفية مع مقرّرات مدرسة النّقد الغربية[٣]، وعدم انحباسه داخل المفاهيم والشّروحات التقليدية للنصّ القرآني[٤]، التي تحدّد جغرافية التوراة وخريطة تجوال إبراهيم ومسار خروج موسى من مصر واتجاهه شطر فلسطين. وقد تأتّت هذه المصادرات من هيمنة مقولات الإسرائيليات على العقل الإسلامي في مراحل تشكّله الأولى، والتي تواصلت حتى عصرنا الحديث في عديد المواضيع.

---

(١) راجع كتابيه: التوراة جاءت من جزيرة العرب.
خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل.

(٢) مثل زياد منى في كتابه جغرافية التوراة.

(٣) للتوسع حول الإنتقادات التي وجّهت لكمال الصليبي يمكن مراجعة كتاب محمد عبد الله الحميد: افتراءات الصليبي، ط: الأولى، دار البلاد، جدّة، ١٩٩٤.

(٤) تجاوز توظيف الصليبي بعض الآيات القرآنية آراء المفسرين إلى التعامل مع المادة القرآنية تعاملا مباشرا في دلالتها الأولى.

فعلم نقد التوراة الغربي يجعل من فلسطين وما جاورها المنطقة التي تشكّلت فيها التوراة، ولكن مع كمال سليمان الصليبي تصبح منطقة عسير، الواقعة بالجنوب الغربي للجزيرة العربية، لا فلسطين. وبذلك تكون أحداث التّوراة جارية في هذه المنطقة وما جاورها، وتكون التوراة وليدة الجزيرة العربية لا منطقة الشام وما جاورها. يعتمد الصليبي في نظريته على مرتكزات مختلفة:

- أن الأبحاث والتنقيبات الأثرية حسب الخريطة الكلاسيكية للتوراة لم تفصح عن ارتباطها بما يرد فيها، فأسماء الأمكنة التي تذكرها التوراة لم يعثر بينها إلاّ على قلّة قليلة تماثلت لغويا مع أسماء الأمكنة في فلسطين[١].

- لم يقع العثور في السجلاّت التاريخية للعراق ومصر، التي تم البحث فيها عن أثر للعبريين، سواء في فترة خروجهم من العراق مع إبراهيم، أو فترة خروجهم من مصر مع موسى، وهي الأحدث نسبيا ق.١٣ ق.م، على ذكر أو إشارة للعبريين، فلم تول تلك السجلاّت والرُّقُم اهتماما يذكر بهم. ممّا أثار ارتياب الصليبي وغيره من العلماء، الذين رأوا أن التّاريخ والدّين العبريين لا يجدان تصديقا وتأكيدا إلاّ من أسفار التوراة، أما في سجلاّت البلدان المجاورة فهو مفقود[٢].

وتتخذ آلة البحث الرّئيسية لدى الصّليبي من الأبحاث اللّغاوية سندا، ولا تعبأ بنتائج علم الآثار وأقواله، أو ما يتبناه بعض الباحثين العرب من نتائج الآثاريين الغربيين، أمثال ألبرايت وفيشر وسللين،

---

(١) كمال صليبي: التوراة جاءت من جزيرة العرب، ص٥١.

(٢) راجع زياد منى: جغرافية التوراة.

بخصوص فلسطين والتاريخ التوراتي. فكان استعماله للنصّ التوراتي البكر مع إهماله للضّبط المصوريتي[١]، قارئا إياه كما ورد أصلا بالأحرف السّاكنة، ومقابلة ذلك بجغرافية منطقة عسير لإيجاد توافق وانسجام بينهما. ولعلّ الإعتراض الذي نسجّله على هذه القراءة، هل ترى فكّ رموز الكتابات التوراتية بإرجاعها إلى نقاوتها الأولى، أي فترة ما قبل التدخل المصوريتي، يعدّ سبيلا يقينيا، ان لم نضع في الحسبان مدى التحويرات التي طرأت على النصّ الأصلي.

كما أوْلت قراءة الصليبي في بعدها الثّاني اهتماما موسّعا بتفسير الميثولوجيا التوراتية، المتولّدة عن الإحداثيات الجديدة في تركيبة اللّغة وبنيتها. وبعيدا عن مسايرة الرؤى التي رأت في الآباء البطاركة، رموزا أسطورية، نافية عنهم تواجدهم التاريخي[٢]، إذ ليسوا في الحقيقة سوى شحن للذّاكرة اليهودية حتى لا تعاني الفراغ الحضاري والإنبتات الدّيني، وحتى تظهر صورة العبران لدى الأغيار امتدادا دينيا وعرقيا لشخصيات شرقية ذائعة الصيت، وكذلك بعيدا عن المسعى الكهنوتي اليهودي الذي يلحّ على أنّ تاريخ الآباء، إبراهيم وإسحاق ويعقوب،

(١) ينسب هذا العمل لمجموعة من علماء اليهود، كانوا وراء ضبط الحركات الصوتية لعبرية الكتاب المقدّس الصامتة، والتي كان يترك تقديرها للقارئ. راجع أنيس فريحة: في اللّغة العربية وبعض مشكلاتها، دار النهار، بيروت، ١٩٨٠، ص٨٩.

(٢) وجد هذا المسعى تجاوبا لدى بعض الكتّاب العرب، أمثال طه حسين، يقول: «للتوراة أن تحدثّنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدّثنا أيضا، لكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن قصّة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. وفي هذه القصّة نوع من الحيلة في إثبات الصّلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى». في الشعر الجاهلي، ص٣٣ ـ ٣٤.

الوارد في التوراة هو روايات حقيقية. تجاوز الصليبي كل ذلك، بأدواته الخاصة، عبر البحث عن تاريخية الآباء، فارزا العناصر الأسطورية عن المادة التاريخية، من أجل حصر الجانب اللاّتاريخي الذي أشكل الأمر وأدخل تضاربا في المواقف[1].

٤ ـ القراءة الحضارية

ليست التوراة، في ترتيب أسفارها أو مقطوعاتها الدّاخلية المتكوّنة منها، خاضعة لتسلسل تاريخي صارم، بل يحكمها التداخل. فقد نجد نصا أُلّف زمن السبي أو بعده، يروى على لسان موسى، أو العكس[2]. من هنا احتدّ الخلاف بين الباحثين في تحديد تواريخ تشكّل الأسفار التوراتية.

حاول ثروت أنيس الأسيوطي أن يرسم منهجا، سمّاه بمنهج «المراحل الحضارية»، يرصف من خلاله التوراة ضمن تسلسل زمني منتظم، بغرض تجاوز الفوضى النصّية التي تحجب الحقيقة. مثل استعمال نصّ ناشئ في فترة الملوك الإسرائيلية والتعامل معه على أساس أنه عائد للفترة الرّعويّة الأولى لبني إسرائيل. فكان تقسيم الأسيوطي للمراحل الحضارية كالتالي:

ـ حضارة الرّعي نحو ١٧٠٠ إلى ١٢٠٠ ق.م، وتليها فترة اضطرابات لمدّة قرنين معروفة بعصر القضاة.

---

(١) راجع البحث عن إبراهيم التاريخي بين مجموعة الإبراهامات المختلفة، كمال الصليبي: خفايا التوراة، ص٩١ ومايليها.

(٢) سيد القمني: قصة الخلق، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤، ص٩٩.
محمد وحيد خياطة: قراءات في التوراة، ص٩.

- حضارة الزّراعة ١٠٢٠ إلى ٥٨٧ ق.م.
- عصر السّبي والتبعية ٥٨٧ ق.م إلى ١٣٥م.
- مجتمع التجارة والتفرّق ١٣٥م إلى القرن العشرين[١].

كان الغرض من تقسيم تاريخ بني إسرائيل إلى أطوار مختلفة، وحصر خصوصيات كل مرحلة حضارية وميزاتها، الرّبط بين شريعة التوراة والتلمود والأطر الاجتماعية المحايثة. ولكن محاولة توزيع النصّ المقدّس على حقب تمتدّ ما بين ١٧٠٠ ق.م و١٣٥م، لا يخلو من تجاوزات، خاصة وأن التوراة، كما يرى الأسيوطي، بدأ تدوينها خلال عصر الملكية اليهودية[٢]، وهي ليست وثائق مباشرة للعصر الإبراهيمي أو عصر إسحاق ويعقوب. ومهما رُجِّح أن بعض أجزاء التّوراة الحاليّة بقيت محفوظة في الذّاكرة الشّعبية وحافظت على خصائصها، بما حملت من مميّزات مرحلة الرّعي التي يتحدّث عنها الأسيوطي، فإنها تبقى في النّهاية وثائق دُوِّنت وعرفت بنيتها اللّغوية ودلالتها المعنوية، في ظلّ الشروط الاجتماعية لفترة التدوين المحتملة، أي فترة الملكية وما بعدها. فالنص التوراتي بالنسبة للبّاحث الحضاري يشبه تلاً أثريا يتكوّن من طبقات مختلفة، تعود لأزمنة مغايرة، وقد يحدث بعض التّداخل بين هذه الطبقات نتيجة التخريب الذي قد يطرأ عليها، ومهمّة الباحث هي إعادة ترصيفها حسب أمكنتها، والتي تبقى عملا ترجيحيا لا أصليّا[٣].

(١) راجع هذه التقسيمات لدى ثروت أنيس الأسيوطي بنو إسرائيل، ج: ١، ص: هـ - و.
(٢) ثروت الأسيوطي: م.ن، ص٣.
(٣) محمد خياطة: م.س، ص٩.

الفصل الثالث

جمع التوراة وتدوينها

ليس من المبالغة إذا قلنا، ان العقل العربسلامي لن يتيسّر له إدراك بناه المعرفية إلاّ بتجاوز نقيصة وعيه بالتراث التوراتي وخباياه، لما بينهما من تلاحم أسطوري وتاريخي وديني. فلطالما ألغي هذا التواصل، جرّاء رؤى سياسوية للتاريخ، تحتاج لوعي في مستوى المهمّة.

١ ـ شفهية التوراة

لا تجد الرّواية المبكّرة للدّين اليهودي حديثا لها من خارج النصّ التوراتي، كما لا يجدي التعويل الكلّي على التوراة للإلمام العلمي بحقيقة الدّين الموسوي. بمقتضى هذه الثنائية المتضاربة والمتكاملة، حدثت انزلاقات كبيرة لمؤرّخي الأديان وللمهتمين بالدّيانة اليهودية. ولم تسلم مقاربة الفكر العربي أيضا من هذه المعرّة، فنجد أحيانا التعامل مع النصّ التوراتي وكأنه عين الحقيقة، وقلّة من الباحثين، لحظة انغماسهم في التاريخ التوراتي، من راودهم الشكّ بسيرهم في طريق غير آمنة وشائكة. وهذا الانسياب متأتّ من وفرة التوافقات المشتركة بين العهد القديم والقرآن الكريم، والتي أتت في هذا

الأخير مسرودة باقتضاب، فكانت بقدر ما مثّلت دافعا للبحث، باستغلال الكمّ التوراتي الواسع، فإنها سحبت الدّارس العربي لسياقاتها، خصوصا في ما جانب منها المجال الدّيني والعقدي وتعلّق بالاجتماعي والتاريخي، ومن هنا جاءت الإنزلاقات العلمية والمعرفية[1].

ولأجل إرساء تعامل ثابت مع التوراة، تستدعي المسألة حلّ معضلة الأطوار التي مرّ بهما السّند والمتن التوراتيين، من الشّفهي إلى المكتوب، إلى جانب عملية الضبط المصوريتي ومختلف الترجمات. فالاستهواد العربي في اهتمامه بالعهد القديم بحثا وتنقيبا واستجلاء لغامضها، تركّز اهتمامه على المكتوب دون الشفهي، وأهمل ما يمكن أن تسميته بالتوراة السّائبة أو الشّعبية، السّابقة لفترة الضّبط والتّمتين، والتي نرجّح أن التوراة المكتوبة كانت تجميعا وإعادة صقل وصياغة لها حسب مستلزمات ثلاثة: مصالح الأحبار، وإلزامات الرّوح الشّعبية العامة، وإكراهات السّلطة السياسية. يذكر إموند جاكوب، أن المراحل الأوّلية للشّعوب تعتمد فيها أساسا على الرّواية الشّفهية دون الكتابة، وليست إسرائيل نشازا في هذا التقليد، فالشّعري والغنائي سبق النثر لديها أيضا، فقد غنّت كثيرا في بداية تاريخها مدفوعة في كل ذلك بمثيرات الحماس واليأس التي صادفتها. ولذلك ليس الكتاب اليهودي سوى تسجيلا لعديد الأغاني الموزّعة بين الجميع في الذاكرة الغنائية الجماعية. فنجد أناشيد الأكل العمل ـ سفر العدد١٢ : ١٧ ـ ، وأناشيد الزّواج كما عبّر عنها نشيد الأناشيد، وأناشيد الحروب ومناحات

---

(١) أنظر انغماس محمّد حسن في النصّ التوراتي، عند كتابته التاريخ اليهودي، واعتماده وثيقة تاريخية يقينية. راجع كتابه: مصر والعرب وإسرائيل، ص٥، وما بعدها.

الموت والعزاء. ولم تقف الرواية الشفهية عند هذه الحدّ بل جرفت معها أيضا الحكم والأمثال والتعاليم النبوية(١).

إذ يبدو من المتعذّر الحديث عن نقاوة تراث موسى أثناء المرحلة الشّفهية، بدعوى أن الرّقابة كانت بين الجميع دون طبقة معيّنة، بصفتها علنية ومكشوفة، واعتبار تلك الفترة مرحلة التعاليم الموسوية الأصيلة والصحيحة. فالواقع أن الذكرة الشعبية جرفت في سيرها تراث شعوب المنطقة، الذي أعتبر ملك الشعب العبري وحده. ومهما قيل عن أن التراث الموسوي في بداياته كان موزّعا بالتساوي في الذاكرة الشعبية، كما توحي بذلك بعض الآيات التوراتية، مثل «هذا هو الكلام الذي كلّم به موسى جميع إسرائيل في عبر الأردن في البرّية في الغربة...»(٢)، فإننا لا نرى أن مستويات الحفظ كانت متساوية بين الجميع، إذ يختلف المحفوظ في الصّدور من شخص إلى آخر بحسب المقدرة والحاجة.

ففي البداية لم تكن الحواجز واضحة بين القدسي والحكمي الشّعبي في الذاكرة الجماعية، حيث تختلط الأخيولة والأمثولة والأرجوزة بالنصّ النبوي بطريقة لاواعية، لتتحوّل إلى قول مأثور منسوب لنبيّ أو لله. يقول أبو ذؤيب: «وقد اندمج في صحف العهد القديم كثير من الحكم والأمثال القديمة جدّا، فقد كانت العقلية السّامية منذ أقدم أزمنتها تميل إلى قول الحكم وإرسال الأمثال، لأنها تمتاز في كلّ أطوار حياتها بالذّكاء والفطنة. وقد كانت هذه الحكم

---

(١) E. Jacob: L'ancien testament, PUF, Coll Que sais - je, Paris 1967, p. 19.

(٢) سفر التثنية١ : ١.

تجري بين طبقات الشّعب وتنتقل بين أفراده يسمعها الصغير من الكبير، ويتعلّمها الأبناء من أفواه الآباء، إلى أن جُمع عدد عظيم منها في سفر حكم سليمان وسفر الجامعة، فدخلت في عداد الوسائط التي تتعلّم منها الأمّة هذه الحكم، وكذلك يوجد كثير من هذه الحكم القديمة مبعثرا في جملة أسفار أخرى من صحف العهد القديم»[1].

وربّما تقصير الاستهواد العربي في الاهتمام بالشفهي عائد لهيمنة النظرة اللاّهوتية اليهودية على الأبحاث التوراتية، بتصديرها مقولة أن التوراة دوّنت منذ الفترة الموسوية، وتواصلت العناية بحفظها مع الأجيال اللاّحقة[2]. حتى أنه لم يتجاوز النّقد القول بحدوث تحويلات وتشويهات في المكتوب لا غير. إضافة إلى إقرار القرآن الكريم التّدوين المبكّر للتوراة في الفترة الموسوية، فبقي النّقد منحصرا في المرسوم. رغم أن آيات قرآنية تشير إلى الإسقاطات بفعل انخرام الذّاكرة واعتمادها وسيلة حفظ وتبليغ مثل قوله: «يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظّا مما ذكّروا به»، «من الذين هادوا يحرّفون الكلم عن مواضعه»، مما يوحي بتواجد مرحلة شفهية قد تكون مصحوبة بتدوين[3]. ولا يعني تأكيدنا على أهمية الفترة الشفهية إلغاءنا لمحاولات الكتابة التي عرفها النصّ إبان تواجد موسى، بل نشير إلى

(١) إسرائيل ولفنسون (أبو ذؤيب): تاريخ اللّغات السامية، ط: ١، مطبعة الإعتماد، مصر، ١٩٢٩، ص٨٦.

(٢) راجع مسألة أسبقية الشفهي أم المكتوب في التوراة مع صابر طعيمة: التراث الإسرائيلي، ص٢٩١ ـ ٣٠٩.

(٣) المائدة: ١٣ والنساء: ٤٦.

أنّ الكتاب المرسوم يتطلّب إنتاجه استقرارا واستيطانا، وأن النصّ المحفوظ في الذاكرة يتناسب مع حياة الترحّل والتنقّل، ولعلّه الكتاب الحقيقي الذي لازم اليهود طيلة فترة خروجهم من مصر وتيههم في سيناء وما تلاها.

٢ ـ كتابة التوراة

مرّت التوراة بتدوينات مختلفة تبدّلت فيها لغتها، ومن الآثار العميقة لذلك أن كلمات مفتاحية فيها تعذّر تفسيرها، فنتج عن ذلك غموض في النصّ، كالعبارات الواردة في سفر التكوين٤٠ : ١٠، التي أولها مفسرو اليهود بأنها تعني الإشارة إلى المسيح المنتظر، فكلمة ـ Seloh ـ المشكلة، ذكرها البعض دون تغيير، كما في الترجمة العربية ـ شيلون ـ ، وقد حاول سعديا الفيومي تصحيح معناها، فقرأها على أنها تعني «الذي له» أو «الذي ينتمي إليه»، فجاءت الآية كالتالي: «ولا يزول قضيب... إلى أن يجيء الذي له وإليه تجتمع الشعوب»[١]. كم أن التوراة عرفت تغير بنيتها وحجمها، حسب الظروف والأحوال[٢]،

---

(١) عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثر الإسلامي، ص٨ ـ ٩.

(٢) ذلك أن مظاهر تعديل النص المقدّس حتى يساير الظرفية الاجتماعية متعددة، يبدو ذلك جليا في التذبذب بين التحليل والتحريم عند الحديث عن الزّواج بالأجنبيات، حيث يعرف المنع والإباحة حسب الضرورة والحاجة. يقول جمال بن التهامي «وإن كان سفر التثنية يصرّ اصرارا خاصا على منع الزواج بالأجنبيات، فيظهر اهتمامه بخطر الاندماج في الشعوب الأخرى، ولكن مع مرور الزمن تقلّصت حدّة هذا التحريم ولم يعد التطبيق صارما، سيما وأن التاريخ اليهودي نفسه يشتمل على زيجات بالأجنبيات، حيث نرى إبراهيم عليه السلام تزوّج بهاجر المصرية، وكذلك يوسف تزوّج بمصرية هو الآخر، وموسى تزوّج بأثيوبية، وكذلك داود تزوّج من قبيلة أجنبية» أنظر: المرأة اليهودية من خلال الحضارات القديمة، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة ص٥٧.

ولم تعرف الظهور دفعة واحدة، كما يريد التقليد الحاخامي تصدير ذلك[1].

* موسى ومسألة اللّسان المبلّغ به

لا يجعل التقليد العبري حضور التوراة في الكون مع فترة مجيء موسى، بل يسدل عليها قدما يسبق خلق الله السماوات والأرض. فكانت من ضمن مخلوقات الله السّبعة الأوائل: العرش الإلهي، والفردوس السّماوي، وجهنّم، والحرم السّماوي، والمذبح في الحرم، والصّوت لينادي به، والتوراة[2]. وحسب تلك الرّواية تمّت كتابة التوراة بنار سوداء على نار بيضاء وأودعت حضن الإله، فكانت تحضر معه، مشاورا إياها في الخلق اللاّحق. فعند عزمه على خلق العالم، استشارها فكانت متحفّظة في مشورتها، خاصة فيما يتعلّق بالعالم الأرضي وخلق آدم، نظرا لخشيتها من إفساده في الأرض وعصيان خالقه، ولكن الطمأنة للتوراة أتت على لسان الله، بأنه خالق التوبة والغفران والكفارة[3].

فما كانت التوراة تعدّ جامدة بل كانت لأحرفها حياة ووعيا وإدراكا[4]، وهذه النظرة الإحيائية لعناصر الكون ما كانت خاصّة

---

(١) علي عسّاف ندوة التوراة والتراث، المعرفة، عدد: ٢٦٥، السنة: ١٩٨٤، ص٨٧.
سيد فرج راشد: الكتب اليهودية...، مجلّة العصور، المجلد: ٢ ج:٢، لندن: ١٩٨٧، ص١٧٢.

(٢) أنيس فريحة: في القصص العبري القديم، ط: ١، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٢، ص٢١ ـ ٢٢.

(٣) أنيس فريحة: م.ن، ص٢١ ـ ٢٤.

(٤) أنيس فريحة: م.ن، ص٢٥ ـ ٢٦ ـ ٢٧.

بالعبران فقط، بل شاعت في الذّهن البشري مع مراحله المبكّرة. ولا يعني نزول الألواح على موسى استحداثها، بل بواسطته تمّ نقلها من الخفاء إلى العلن، فاللّوحان هما صنعة الله، والكتابة كتابة الله المنقوشة على اللّوحين[1]. الأمر الذي حولها إلى لغة إلهية أزلية، وسما بها فوق لغات البلبلة[2]. فهي اللّسان القادر على استيعاب كلام الله، لأنها تستمدّ عظمتها من قدسيتها، وكلام الله المطلق لا يحويه وعاء يستوفي استيعابه إلاّ اللّغة العبرية، اذ المقطوعة الكلامية في زواج مع البناء الحرفي للكلمات، ذلك هو التمثّل الغيبي لقدسيّة العبرية في التصوّر الدّيني اليهودي.

وفي مقابل هذا التصوّر الغيبي لمصدر التوراة، نجد تفسيرا يسلبها تلك الميزة، ويعتبر التّشريعات والعقائد التي ترد فيها نقولا عن ديانة أخناتون، وما تعاليم أدوناي التوراتي سوى تعاليم الإله آتون المصري. وبحسب ذلك تكون التوراة كتابا دينيا منسوخا عن ديانة مصرية[3]. وهذا التفسير لئن استعانت به المقاربة العربية في فهمها لليهودية فإنها لم تتبنّ التوجّه العام للقراء الفرودية مثلا، لتصل حتى تلغي الصّلة الإلهية بين موسى وربّه من حيث تواجد التوراة وتنزلها.

---

(١) سفر الخروج٣١: ١٨ / سفر الخروج٣٢: ١٦.

(٢) راجع أسطورة بلبلة الألسن في سفر التكوين١١ : ١ ـ ٩.

(٣) شغلت هذه الرؤية عديد الباحثين مثل:

Sigmund Freud: Moüse et le monothéisme, Gallimard, Paris, 1948.

Philip Aziz: Moüse et Akhenaton, Edition Robert Laffont, Paris, 1980.

وكان لها صدى لدى عديد الباحثين العرب مثل:

ـ صابر طعيمة: التاريخ اليهودي العام، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥م، ص٨٢ وما بعدها.

ـ شفيق مقار: السّحر في التوراة، ص٢١٦ ـ ص٣٠١.

ولعلّ أولى الإشكالات التي تعترض الباحث في توراة موسى، مسألة اللّغة التي كتِب بها النصّ. فليس القول بعبرية اللّسان الموسوي من اليقينيات، إذ لم تتوفّر آثار عبرية مكتوبة تتجاوز القرنين الثّامن أو التّاسع قبل الميلاد، على أبعد تقدير[1]. وبذلك يتعذر القول يقينا بعبرية اللّسان الموسوي، إذ النّصوص العبرية المتواجدة الآن، تأتي متأخرة عن الفترة الموسوية، مما يفيد أنّ العبرية لغة ناشئة بعد دخول بلاد كنعان، أي بعد رحيل موسى. وفي سياق حديث التوراة عن موسى تعرّضت لمسألة لسانه، جاء في قولها: «فقال موسى للربّ استمع أيّها السيّد لست أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أوّل أمس ولا من حين كلّمت عبدك. بل أنا ثقيل الفم واللّسان... فالآن اذهب وأنا أكون مع فمك وأعلّمك ما تتكلم به ـ الله ـ ... وقال أليس هارون اللاّوي أخاك أنا أعلم انه هو يتكلّم، وهو يكلّم الشّعب عنك وهو يكون فما وأنت تكون له إلها ـ أي سيّدا ـ ... ثم مضى موسى وهارون وجمعا جميع شيوخ بني إسرائيل. فتكلّم هارون بجميع الكلام الذي كلّم موسى الربّ به وصنع الآيات أمام عيون الشعب»[2]. ويتعرّض القرآن الكريم لمسألة لسان موسى في آية وردت على لسان الفرعون يحكم فيها على موسى أنه لا يكاد يبين «أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين»[3]. والملاحظ أن الحكم بعدم الإبانة صادر عن جهة معادية لموسى ولتوجّهاتها الدّينية والعقائدية. ولعلّ صلافة الفرعون، هي التي كانت تملي عليه أن لا صوت يعلو فوق إبانته،

(١) حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، ١٩٧١، ص٦٨ ـ ٦٩.
(٢) سفر الخروج٤: ١٠ ـ ٣٠.
(٣) الزخرف: ٥٢.

وليس إقراره بعدم إبانة موسى صادرا عن حقيقة واقعية تتعلّق برطانة لسان مجادله. كما ترد آية ثانية متعلّقة بلسان موسى في السياق التالي: «اذهب إلى فرعون انه طغى قال ربّ اشرح لي صدري ويسّر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي واجعل لي وزيرا من أهلي أخي هارون اشدد به أزري وأشركه في أمري»[١]. فهل ترى دعاء موسى، أن يحلّ ربّه عقدة من لسانه لا يزيد عن رجاء ليجعله بليغا أمام مخالفيه، حتى يدمغهم بحجّته ويجلبهم لمراده، أم أن الأمر يحمل إيعازا بسقم لساني يشكو منه، كما ذكر ابن كثير عن إصابته بلثغة بسبب الجمرة التي وضعها على لسانه، والتي أراد بها فرعون اختبار تمييزه بها حين أخذ بلحيته وهو صغير، فهمّ بقتله فخافت عليه آسية وقالت إنه طفل، فوضع له ثمرة وجمرة بين يديه، فهمّ بأخذ الثمرة ولكن الملاك صرف يده إلى الجمرة، فأخذها ووضعها على لسانه فأصابته لثغة بسببها. وقد سأل موسى زوال بعضها بمقدار ما يفهمون قوله، ولم يسأل زوالها بالكلّية[٢].

الملاحظ من سياق النصوص القرآنية أن ما يذكر حول لسان موسى يتعلّق باللّغة المصرية، خاصة وأنه تربى على هذه اللّغة في قصر الفرعون، فقد تهذّب بكلّ حكمة المصريين وكان مقتدرا في الأقوال والأعمال[٣]، ومن جانب آخر، في ما تذكره التوراة عن لغة التخاطب

(١) لم يتفطن سهيل ديب أن الآية القرآنية أتت على لسان فرعون، واعتبرها وكأنها تعود بالنسبة إلى الله الذي يقرّ بأن موسى لا يكاد يبين. أنظر: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص٦٢.
٤ طه: ٢٤ ـ ٣٢.

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن كثير: قصص الأنبياء، ط: ٢، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦، ص٣١٥.

(٣) أعمال الرسل٢٢:٧

بين موسى وقومه، يرجّح أن تكون اللّغة اليهودية[1]، ولكن بلهجة ركيكة، وهنا يدخل احتمال أن موسى كان ثنائي اللّسان، واعتمادا على ذلك، خلص بعض الباحثين إلى القول بمصرية اللّغة التوراتية[2]. فهذا المذهب فيه جانب من الواقعية، إذ الدّعوة الموسويّة كانت تتوجّه إلى فرعون وشعبه كما تتوجّه للجموع العبرية دون تمييز. ولم يكن الدّين الموسوي خاصا بطائفة عرقية أو مجموعة بشرية محددة، لذلك من الجائز والأولى أن يخاطب موسى فرعون وملأه بلغتهم المصرية، أي الهيروغليفية، خاصة وأن دعوته كانت مباشرة ولم تكن بواسطة رسل ينوبونه. ومن ناحية ثانية، تتوجّه دعوة موسى لأبناء قومه، ولئن افترضنا بقاءهم محافظين طيلة فترة الغربة في مصر ـ ٤٣٠ سنة ـ على لغتهم اليهودية، فإنه أبلغ له أن يكلّمهم بلسانهم، لأنه أقدر على إقناعهم بالعقائد والتشريعات الجديدة[3].

وبعيدا عن التصوّر العرقي الذي توحي به التوراة، أن موسيلم يصحب معه أثناء الخروج إلا العناصر العبرية، تبدو دعوته لها من الانفتاح لتجمع شتاتا مختلفا، جرفهم معه في دعوته لدينه الجديد،

(١) لم نشأ قول اللّغة العبرية لأنها لم تعرف بهذا الاسم إلا بعد السبي البابلي، فقد كانت تسمّى باللّغة اليهودية كما يظهر في سفر إشعياء ١١ :٣٦، وسمّيت بلغة كنعان أيضا كما يظهر في إشعياء ١٨ :١٩.

(٢) انظر كامل سعفان: اليهود تاريخا وعقيدة، ص١٣٢.
محمد السعدي حول موثوقية الأناجيل، ص٩٨.
سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص٦٢ ـ ٦٣.
سيد القمني: إسرائيل التوراة...، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤، ص٣٢.

(٣) لا يصح هذا الكلام إلا بمجاراة من يرى أن اللّغة العبرية قديمة وسابقة لفترة الخروج، وهو ما يصعب إثباته في ظلّ عدم وجود لقى أثرية وكتابية. راجع حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، ص٦٨ ـ ٦٩.

من مصريين وسيناويين. وقد يكون اللّون الغالب على هذه الطوائف العبران، مما يجعل لغتي التخاطب الرئيسيتين بين هذه الجموع العبرية والهيروغليفية، ولعل التوراة في أصلها دوّنت بهاتين اللّغتين، يشي بذلك التكرار المتبقي حتى نسخة التوراة الحالية، ويتّضح ذلك جليا في الوصايا العشر التي ترد بصيغ مختلفة تدل على انحدارها من مصادر لغوية متنوّعة[١]. وتبعا لكون العنصر اليهودي، الغالب على هذه الجموع العابرة، انساقت الديانة اليهودية الحديثة، بموت موسى وانقضاء النّيابة اليشوعية، لتعبّر عن عرقية ضيّقة للعناصر العبرية. مما فرض لغتهم لغة توراتية وطقسية، وتم إهمال الهيروغليفية، تطوّر ذلك الأمر بفعل التمركز على الذات حتى أصبحت لغة إلهية مقدّسة.

وكما ذكرنا سابقا، أن ظاهرة كتابة النّصوص المقدّسة من طرف أصحابها، تندر في تاريخ الأديان، واليهود ليسوا نشازا في ذلك. فحديث التوراة القانونية في مواقع مختلفة عن كتابة التوراة من طرف موسى كقولها: «وكتب موسى هذه التوراة وسلّمها للكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل»[٢]، يأتي بصورة فجّة وتكرارية توحي بتخلّي موسى عن التّدوين وإهماله. وما ينسب من تدوين التوراة في نسختها الأولى لموسى صعب القبول به، فقد شدّ انتباه ابن حزم وابن عزرا الغرناطي ما توحي به بعض الفقرات في التوراة حول حجم ما دوّنه موسى، وما عليه التوراة الحالية من فارق واضح. فتوراة موسى كانت تقرأ في مجلس واحد، وهذا يتعذّر مع

---

(١) راجع ورودها مثلا: في سفر الخروج٢٠، سفر الخروج٣٤ وسفر التثنية٥.
(٢) سفر التثنية٣١: ٢٤.

التوراة الحالية، وتوراة موسى كانت تكتب على اثنتي عشر لوحا أو حجرا بحسب عدد الأحبار[1].

٣ ـ التّدوين في عهد الملكيّة

تشير التوراة القانونية في بعض مقتطفاتها إلى تدوين تم في الفترتين القضائية والملكية، إذ يشير سفر التكوين إلى وجود ملك في إسرائيل: «وهؤلاء هم الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبلما ملك ملك لبني إسرائيل»[2]. ويتعرّض سفر الخروج لذكر معبد أورشليم وهو لم يشيّد، طبقا للكتب المقدّسة، إلاّ في حدود القرن العاشر ق.م[3]. ويأتي سفر العدد على ذكر أجاج[4]، أحد ملوك العرب الذي خاض حربا ضدّ شاوول، في أواخر القرن الحادي عشر، أي بعد موت موسى بقرابة القرنيين. هذه الآيات تحمل إشارات صريحة على مساهمة مدوّني الفترة الملكية في صياغة التوراة وفي إعادة كتابتها[5].

يمكن تقسيم التّدوين التوراتي، في عهد الإنتصاب السلطويّ اليهودي في فلسطين، إلى مرحلتين: الأولى في عهد القضاة والاستقرار الملكي، والثانية في عهد التشتّت السياسي وانقسام البلاد إلى مملكتي يهوذا وإسرائيل. كانت المرحلة الأولى مشغولة بالبناء

---

(١) راجع مسألة مواقف ابن حزم وعزرا من حجم التوراة الموسوية والتوراة القانونية لدى:
عبد الرزاق أحمد قنديل: الأثرالإسلامي، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦.
عبد الله الشرقاوي: في مقارنة الأديان، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) سفر التكوين٣٦: ٣١.

(٣) سفر الخروج١٥: ٣.١٧

(٤) سفر العدد٢٤: ٢٠ ـ ٢١.

(٥) أنظر ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: I، ص٣.

السياسي والتشييد العمراني للدولة، كما كانت وسط فسيفساء من التجمّعات المزاحمة، مثّلت فيها فترة القضاة تجانسا مع الطابع الحضاري القبلي والرّعوي الذي كان يعيشه اليهود. فالقضاء كسلطة سياسية غلب عليه الطّابع الدّيني، تناغم مع مستوى إحداثيات اجتماعية لم تبلغ بعد درجة عالية من التعقيد. وهذا الشكل السياسي الدّيني الذي استمرّ ما يناهز القرن[1]، لم يتم التخلي عنه إلاّ في عهد شاوول المعروف في القرآن بطالوت، عند إرساء نظام سياسيّ مغاير، يتّسم بخاصيّات الملكيّة ويستجيب لظروف اجتماعية مغايرة. وتعتبر المعالجة الإسلامية هذه الفترة ـ فترة الملوك الأنبياء طالوت وداود وسليمان ـ واقعة تحت الرّقابة النبوية، فالتوراة في مأمن في عهد هؤلاء الأنبياء. يقول محمّد السّعدي: «ولنا أن نرجح أن اليهود قد حافظوا على التوراة خلال عهد القضاة وعهد طالوت وداود وسليمان لأنهم كانوا متمسّكين نسبيا بديانتهم تحت قيادة الأنبياء والصالحين»[2]. فقد كانت الإحداثيات والتطوّرات الجديدة في الميدان السياسي، في عهد داود خاصّة، وراء إرساء قواعد الدّين اليهودي وتشكّل معظم مفاهيمه ومبادئه، وليس في عهد موسى أو إبراهيم كما تحاول الأدبيات الحاخامية إبرازه[3]. والبيّن أن موقف التوراة القانونية من داود وسليمان، وشهادة القرآن، تختلفان اختلافا جذريا من الناحية الخلقية. فاللّبوس الخلقي الذي يلف الأنبياء والرّسل في القرآن منزوع عنهم في

---

(١) محمد عزة دروزة: تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، ج: ١، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ١٩٦٩، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢) حول موثوقية الأناجيل والتوراة، ص١٠١.

(٣) إسماعيل الفاروقي: أصول الصهيونية، ص٤٨.

التوراة، حتى أن أحاديث القصّاصين والرّواة حول أنبياء التوراة بحسب ما يرد في الكتاب المقدّس اليهودي لم تلق قبولا وتسامحا[1].

وبانقضاء الفترة الملكية عرفت التوراة تطوّرا جديدا، فكانت فترة الإنقسام ذات أثر كبير عليها، إذ حاولت كل من دولتي يهوذا وإسرائيل أن تستحوذ على السّلطة الدّينية والمركزية اللاّهوتية. فسعت كل منهما لإرساء كتاب مقدّس، حاولت جمعه وتأليفه حسب أهدافها وتطلّعاتها ومبتغاها. فالمصدر الإلوهيمي، حسب تحليل مدرسة المصادر، نُسِب إنتاجه إلى مملكة إسرائيل، في حين المصدر اليهوي فقد ألحِق بمملكة يهوذا، وقد طبعت كلّ من المصدرين سمات عبّرت عن خلافات عقدية ودينيّة وفكرية[2].

واستمر ادّعاء كلّ من المركزين تمثيل النهج الدّيني القويم واحتفاظه بالكلام الموسوي الأصيل، ولكن بعض الأنبياء المشاكسين الذين ظهروا في التاريخ العبري من حين لآخر، كانوا يصرخون بأن شريعة موسى لا أثر لها بين الكهنة، فلم تبق منها إلاّ ظلال باهتة، عبّر عن ذلك النبيّ إرمياء بقوله: «أما شعبي فلم يعرف قضاء الربّ كيف تقولون نحن حكماء وشريعة الربّ معنا حقا إنه إلى الكذب حوّلها قلم الكتبة الكاذب. خزي الحكماء ارتاعوا وأخذوا. ها قد رفضوا كلمة الربّ فأيّة حكمة لهم»[3]. فهذه المهاجمة الصريحة من

---

(١) يذكر النّسفي في تفسيره: «حدّث بعضهم بقصة داود وأوريا ـ سفر صموئيل الثاني الإصحاح١١ ـ ، فبلغ ذلك علي بن أبي طالب، فقال: من حدثكم بحديث داود على ما يرويه القصّاص جلدته مائة وستين جلدة، وهو حدّ الفرية على الأنبياء» ج: ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ص٣٨.

(٢) محمّد أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص٤٧ إلى ص٦٠.

(٣) سفر إرمياء٨: ٧ ـ ٩.

إرمياء لكهنة المعبد على امتيازاتهم، التي بلغت بهم حدّ صياغة نصوص دينيّة تدعم نفوذهم، مضفين عليها صبغة إلهية، تكشف عن مدى التوظيف المزدوج بين الدّيني والسياسي[١]. ويعود الفضل لبقاء مثل هذه الاشارات رغم ما طرأت على الكتاب المقدّس من مراجعات، إلى التدوينات المختلفة، إذ قد تنفلت الواقعة التاريخية من رقابة تدوين عصرها لتجد لها تسجيلا في عصر لاحق، وهذا من العوامل المهمّة التي جعلت النصّ المقدّس يحمل الطرح ونقيضه، كالتنزيه والتشبيه للإله التوراتي، وتكريم الأنبياء وتدنيسهم، والإدعاء بحفظ التوراة والقول بتحريفها حينا.

فالتشويهات التي عرفتها توراة موسى على أيدي الكهنة جعلت الشّعب لا يراعي ذمّة للشريعة، فكان الربّ يستغيث على لسان إرمياء «ماذا وجد في آباؤكم من جور حتى ابتعدوا عني وساروا وراء الباطل وصاروا باطلا»[٢]، فالفساد الاجتماعي قد استشرى بين الجميع حتى صار أبناء شعب إسرائيل «حكماء في عمل الشرّ ولعمل الصالح ما يفهمون»[٣]. مما جعل الجيش الآشوري، المهدّد للبلاد بالغزو، يصير سيف الله الذي يبغي تطهير المدينة من الفواحش والرذائل. يرد في سفر إرمياء «هكذا قال رب الجنود إله إسرائيل هكذا تقولون لسادتكم أني أنا صنعت الأرض والإنسان والحيوان الذي على وجه الأرض بقوتي العظيمة وبذراعي الممدودة وأعطيتها لمن حسن في عيني والآن قد دفعت كلّ هذه الأراضي ليد نبوخذ ناصر ملك بابل عبدي وأعطيته

(١) ثروت الأسيوطي، م.س، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) سفر إرمياء٢ : ٤.
(٣) سفر إرمياء٤ : ٢٢.

أيضا حيوان الحقل ليخدمه فتخدمه كل الشّعوب، وابنه وابن ابنه حتى يأتي وقت أرضاه، أيضا فستخدمه شعوب كثيرة وملوك عظام ويكون أن الأمّة أو المملكة التي لا تخدم نبوخذناصر ملك بابل، والتي لا تجعل عنقها تحت نير ملك بابل أني أعاقب تلك الأمّة بالسّيف والجوع والوباء يقول الربّ، حتى أفنيها بيده فلا تسمعوا أنتم لأنبيائكم وعرّافيكم وحالميكم وعائقيكم وسحرتكم، الذين يكلّمونكم قائلين لا تخدموا ملك بابل لأنهم إنما يتنبّأون لكم بالكذب لكي يبعدوكم من أرضكم ولأطردكم فتهلكوا والأمّة التي تدخل عنقها تحت نير ملك بابل وتخدمه أجعلها تستقرّ في أرضها، يقول الربّ وتعملها وتسكن بها»[(١)].

٤ ـ التدوين زمن السبي

كانت لفترة الإنهيار السياسي التي عرفتها الدولة العبرية، والتي بلغت مداها مع السبي والترحيل إلى بابل، آثار بليغة على النفسية اليهودية. فالدّين الذي أراده القضاة والأنبياء نبراسا تهتدي بشرائعه الجموع اليهودية اندرست معالمه وتهاوت تعاليمه، والمجمع الكهنوتي الذي كان يحتكر التكلم باسم الكتاب والشريعة في فلسطين اجتث من واقعه، إلى بابل منفى الوجهاء، حتى تتم مراقبته عن قرب من طرف السلطة في بابل. فكانت الأزمات الكبيرة في التاريخ اليهودي هي التي تطرح على المتنفّذين إعادة رسم الأسس النظريّة. يقول حرب فرزات «...كانت الأسفار تضمّ إلى التوراة بالتعاقب في مراحل التاريخ، بحسب الظروف التاريخية التي كان يمرّ بها المجتمع، وبهذا كانت

---

(١) سفر إرمياء٢٧: ٤ ـ ١١.

تخضع لمؤثّرات ثقافية وأدبية متعاقبة»[1]. وما كان ينظر لأحداث الفوضى والإنقسام والإنهيار السّياسي بمعزل عن الشّروط الدّينية، فانهيار الدّولة العبرية أو فسادها يرتبط مباشرة بمدى التزاماتها بالعهد الإلهي، الذي لا يعني سوى التزام بتعاليم موسى التي تلقاها عن ربّه، فكل حياد عنها يعني التردّي المحقّ. فالحدود والفواصل بين التاريخي والمقدّس منعدمة والتماهي بين المقدّس ـ الوحي ـ والزمني ـ التاريخ ـ هو السّمة البارزة في الدّيانة اليهودية، التي جعلت من التاريخ وحيا ومن الوحي تاريخا[2].

فلم أداء الطّقوس والمناسك، والإلتزام بالمعتقدات التوراتية، ونبذ كل عبادة بغليّة، فعلة دينية صرفة غاية الإتزان الرّوحي والطمأنينة القلبية، وإنما تبلغ أبعادها آثارا اجتماعية مباشرة. فالتشابك بين عالم المقدّس وعالم الشهادة لا يعرف الإنفصام في التصوّر، ولذلك كانت الكوارث والهزائم التي تلحق بإسرائيل جرّاء انحراف ديني بينهم[3].

وقد كان السّبي البابلي أحد العوامل المهمّة التي طرحت إعادة تدوين النصّ المقدّس، فقد وجد المرحّلون أنفسهم في بابل جنب تجمّعات دينية مغايرة تعبد آلهة مختلفة، فرضت على الجماعة إعادة ترتيب وعيها الدّيني، والسّعي للملمة ما تبقى في الذّاكرة من قصص الآباء وشرائع الأوّلين. ويتطوّر ذلك إلى إنتاج طقوس جديدة في غياب

---

(١) ندوة التوراة والتراث، مجلة المعرفة، العدد: ٢٦٥، السنة: ١٩٨٤، ص٨٤.

(٢) أحمد المشرقي: الوحي والنبوة، ص١٢٩.

(٣) ـ زياد منى توراة: إسرائيل في جزيرة العرب، الناقد، عدد: ٥٩، لندن، سنة: ١٩٩٣م، ص٧.

ـ أحمد المشرقي: الفرق اليهودية بعد الأسر البابلي، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، ٨٦/٨٧، ص١٠.

الفضاء التعبّدي الإلهي، يقول أحمد التهامي بوطبة: «ولقد كان لاستمرار هذه العهود الطويلة تأثير كبير على مسيرة الشريعة اليهودية، من ذلك تعويض القرابين التي كانت تقدّم للربّ في هيكل أورشليم بشعيرة الصّلاة، في وقت بات فيه من العسير تقديم هذه القرابين، التي كانت لا تقدّم إلاّ في الهيكل، حيث يحضر الربّ ويبارك القرابين. ولكن بتهديم الهيكل انعدم حضور الربّ فأبدلت القرابين الحيوانية بالقرابين الشّفوية أعني بالصّلاة، فأصبح تقديم اليهودية في المهجر يتمثّل في الطّاعة والصلاة»[١]. فالأوضاع المغايرة التي ألمت باليهود إبان السّبي فرضت عليهم التكيّف مع الرّؤى الدّينية الجديدة، ولكن ذلك التكيّف لم يتلف الحنين لتراث الأسلاف. فوصايا الأنبياء لا زالت صلصلتها مؤثّرة في آذان المبعدين: «على أنهار بابل هناك جلسنا، بكينا أيضا عندما تذكّرنا صهيون، على الصّفصاف في وسطها علّقنا أعوادنا، لأنه هناك سألنا الذين سبونا كلام ترنيمة، ومعذّبونا سألونا فرحا قائلين رنّموا لنا من ترنيمات صهيون، كيف نرنّم ترنيمة الربّ في أرض غريبة. إن نسيتك يا أورشليم تنسني يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك إن لم أفضّل أورشليم على أعظم فرحي»[٢].

وقد كانت الحرّية الدّينية التي سمح بها حاكم العراق حينئذ حافزا لهم لجمع مقاطع من النصّ المقدّس القانوني الحالي، فتابع كهنتهم أشغالهم الدينية المتعلّقة بتحرير الكتاب المقدّس والتمهيد لتدوين التلمود البابلي، ولكن ما تفرضه الرّيادة الحضارية لمجتمع بابل في

(١) أحمد التهامي بوطبة: الصّلاة في الأديان الثلاثة، الدار التونسية، ١٩٨١م، ص٢٧.
(٢) المزمور١٣٧: ١ ـ ٦.

المنطقة، عبر تشريعاته وقوانينه، إضافة إلى تصوّراته وأساطيره، مثّل هيمنة واستلهاما لشعوب ضعيفة مجاورة كالشّعب اليهودي، حتى ليقال أن السّبي البابلي كان مرحلة هامّة في تشكيل الدّيانة اليهودية[1].

فرغم محاولات الكهنة تمثيل الخط الرّسمي النّاطق باسم تراث البطاركة والأنبياء، إلا أن روح الحضارة البابلية كان أقوى من أن يقاوم. والمجتمع اليهودي قبيل السبي وحتى في الفترة الملكية اللاحقة، فترة الاستقرار والنمو، كان مجتمعا متوسّط التطور الحضاري، لم يعهد التشريعات المركبة التي تهتم بالعلاقات الاجتماعية، والتي لن تعرف الظهور في التوراة إلاّ مع مثاقفة متطوّر في بابل.

لذلك حاول كهنة السبي، عبر مساهمتهم بإعادة تشكيل الكتاب المقدّس، الخروجَ من الطّابع الخلقي الذي يحكم التعاليم والوصايا، التي تبلورت داخل مجال صحراوي وعيش ترحالي، إلى طابع تشريعي قانوني يعبّر عن دور حضاري أرقى وأعقد، متميّز بالإقامة والاستقرار. ولم يكن الرّسم الجديد لتعاليم التوراة متخلصا من كافّة الموانع الإيديولوجية والسياسية، التي مثلتها السّلطة في بابل، بل كان البحث مستمرّا للتكيّف والإنسجام مع السّلطة وتوجهاتها الفكرية العامة، حتى يأمن استمرار تدوين المفاهيم الدّينية. فحالة الأسر البابلي حثّت الشّتات اليهودي وأبرزت حاجته إلى رسم تاريخه وجمع تقاليده، خدمة لمستقبله[2].

---

(١) أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ص١٥٨.
أحمد المشرقي: الفرق اليهودية، ص١٢.

(٢) عبد الرزّاق محمد أسود: المدخل إلى دراسة الأديان، المجلد: ١، ط: ١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨١، ص١٥٩.

ولا يعدّ ما قام به كهنة السبي للمّ التراث الموسوي العمل الوحيد الذي تأتّت منه التوراة القانونية، خاصّة وأن من تبقّى من اليهود بفلسطين أثناء السّبي، تواصلت صلاتهم بتراث الآباء ولم يهجروا التقاليد العبرية، وأبرز هؤلاء السّامريون، وهم فرقة أثارت جدلا بين أبناء الديانة اليهودية، تتوقّف حدود الكتاب المقدّس لديها عند سفر يشوع، ولا ترى للأسفار الأخرى قدسيّة. كما لم تسلم السّداسية، التي عدتّها كتابا مقدّسا، من اختلافات مع التّوراة القانونية، قدّرت بستّة آلاف حالة(١)، والملاحظ أن هذه الإختلافات ما كانت جوهرية، بل تعلّقت بمناح لغوية، كحروف العطف، أو رسم بعض الكلمات(٢)، ولم يتوقف خلاف هذه الفرقة مع الخط الربّاني عند هذا الحدّ، بل نجد كلّ الأنبياء اللاّحقين بعد يشوع، مثل داود وسليمان وحزقيال وحبقوق، لا يجدون اعترافا وتقديسا. إلى جانب عدم إقرارها بقدسية أورشليم وجبل صهيون، بل اعتبرت السّامرة وجبل جرزيم الأماكن المقدّسة. وبمقتضى ذلك اتخذت اليهودية الحاخامية مواقف متباينة من السّامريين، فاعتبروا من بقايا اليهود الضّعفاء الباقين بعد السبي البابلي، وأحيانا غرباء عن الشّعب اليهودي، اعتمادا على ما يرد في سفر الملوك الثاني: «وجرى بنو إسرائيل على جميع خطايا يربعام التي صنعها ولم يحولوا عنها حتى نفى الربّ إسرائيل من وجهه. كما قال

---

(١) Encyclopedia Britanica, vol 10, p. 885.

(٢) اعتماد مفيد عرنوق على مقارنة الترجمات العربية العائدة للنسخة التوراتية السامرية والنسخة التوراتية العبرية، حجب عنه الفروق والخلافات الحقيقية بين النسختين التي ذكرناها سابقا، فانساق معددا هذه الاختلافات، دون تفطن أنها جرّاء الترجمة لا النصّ الأصلي. أنظر مفيد عرنوق: التوراة والتراث السوري، دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.

الربّ على ألسنة جميع عباده الأنبياء وجلا إسرائيل عن أرضهم إلى آشور إلى هذا اليوم. وأتى ملك آشور بقوم من بابل وكوت وعوا وحماة وسفروائيم وأسكنهم في مدن السّامرة مكان بني إسرائيل فامتلكوا السّامرة واستوطنوا بها»[١]. ولا زال يرى أبناء الطّائفة السّامرية أنهم على صواب والقلّة الباقية على الدّين الصحيح وغيرهم في ضلال[٢]، وحتّى تاريخنا المعاصر لايزال السامريون طائفة مميزة وفريدة في فلسطين، حيث يقدّر عدد أفرادهم بـ ٥٠٠ نسمة، يتوزّعون بين حولون ونابلس. وقد بقي السّامريون القاطنون بنابلس أكثر محافظة، لسكناهم بين العرب في أجواء شرقية، ويرون أنهم يملكون حتى الآن أقدم توراة مروية عن موسى، كما تمارس هذه الطائفة الزّواج الدّاخلي بدعوى المحافظة على نقاوة عنصرها، حتى كثرت بينها الإعاقات الجسدية[٣].

٥ ـ تدوين ما بعد السبي

ساهمت فترة مابعد السّبي بالإضافة والحذف، ولذلك تبقى التوراة كتابا مصوغا عبر التاريخ، ساهمت عناصر ودوائر مختلفة فيه حتى بلغ شكله الحالي. فعزرا الذي تنسب إليه التوراة القانونية، لم يكن سوى منسّق لمادة متناثرة بين الطّوائف والعقول. وربما تتأتى خطورة العملية العزراوية في وقوعها في آخر سلسلة ترميمات النص التوراتي، أو على حدّ قول محمّد محفل أن كتبة التوراة أربعون آخرهم عزرا[٤].

---

(١) سفر الملوك١٧: ٢٢ ـ ٢٤.
(٢) حسن ظاظا: الفكر الدّيني اليهودي، ص٢٠٥ ـ ٢٠٩.
(٣) أنظر د. إياد البرغوثي، فلسطين الثورة، عدد: ٧٤٨، بتاريخ: ١٤ ـ ٠٥ ـ ١٩٨٩.
(٤) ندوة التراث والتوراة، ص٨٥. =

وحتى من جاء بعده من علماء اللّغة ـ المصوريتيون ـ ، فإن عملهم لم يتجاوز تثبيت التصويت إلى معاني النصّ، وهذا ما جعل إسماعيل راجي الفاروقي يخلص إلى أن «... عزرا بكل حقّ مؤسّس الدّين اليهودي كما نعرفه الآن، ولا عجب إن اعتبر ابنا لله لأنه بعمله هذا بعث الهوية اليهوديّة إلى النّور ساطعا في مملكة داود وسليمان، بعد أن قضت أجيالا طويلة في الظّلام، ثم تقلّصت وكادت تنقرض تماما من وجه الأرض لولا أن أنتجت عزرا»[1]. وقد عزي له إدخال الجانب القومي في اليهودية ودفعه بالألوهية نحو الخوصصة العبرية، دون إشاعتها بين شعوب أخرى. فمعه وبطانته كان الزّيغ بالتوراة عن أهدافها الإلهية السّامية، ومراميها الأخلاقية العالمية، وانحدارها إلى مهاو عنصرية تعصبية[2].

وفترة كان عزرا يتربّع على رأس المؤسّسة الجامعة للتوراة، ما كان بقدرته أن يغفل عن سلطان الدّولة الفارسية الجاثم على بلاد الشرق، والذي كان يريد فلسطين مركز انطلاق في صراعه مع مصر. حتى أن كورش، حاكم فارس (٥٢٩ ـ ٥٥٩ق.م)، يتحوّل على لسان توراة عزرا المسيحَ المخلّصَ. ولذلك تبدو اليهودية التي تم اختراعها أنذاك ليست خيارا أنطولوجيا صرفا، بل إنتاجا يتناسب مع مشروع مزدوج، مشروع الإمبريالية الفارسية ومشروع الإكليروس اليهودي[3]. فإعادة

= انظر كذلك سيد فرج راشد: الكتب اليهودية بين الوحي والتحريف، مجلّة العصور، لندن، يوليو، ١٩٨٧م، ص١٧٢ ـ ١٨٧.

(١) إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية، ص٥٢.

(٢) م. ن، ص٩٥.

(٣) ايلان هاليفي: م.س، ص٦٧.

صياغة النصّ الدّيني، وإقامة الهيكل مجدّدا، وتكوين المجلس الكهنوتي المسيّر لشؤون المجتمع اليهودي، ما كان ليتم إلاّ بترخيص من السّلطة في فارس[(١)].

وليس بالأمر العفوي واللاّواعي أن تتسرّب عقائد الفرس والبابليين للتوراة وأن يكون ذلك من جراء ما علق في ذاكرة المدوّن عزرا وصحبه، كما يذهب لذلك حسن الباش في قوله: «... إن عزرا والكتّاب راحوا على شواطئ دجلة والفرات يدوّنون ما أسعفتهم به ذاكرتهم، وما علق في أذهانهم عن الماضي المتخيّل، وعمّا عاشوه قبل السّبي، وبينما هم يدوّنون، راحت عقائد البابليين وتراثهم، وعقائد الفرس وثنويتها، تدخل نفوسهم وعقولهم وتدوينهم التوراتي»[(٢)]. فما كان لعزرا ونحميا أن يعيدا بناء شريعة موسى دون اعتبار للسّلطة في فارس، وقد أخفيا حداثة مشروعهما السّاعي لإعادة بناء اليهودية وراء شريعة موسى[(٣)]. كما لم يكن مشروعهما اللاّهوتي، المتمثّل في التوراة، إبداعا ذاتيا عبّر عن فلسفة خاصة، وإنما كان إرضاء أيضا لحساسيات مختلفة داخل

---

(١) سيّد القمني: قصّة الخلق... ص١٣٥ وما بعدها.٤

(٢) حسن الباش: العقائد الوثنية في الديانة اليهودية، ط: ١، دار قتيبة، دمشق، ١٩٩٠م، ص١٦.

(٣) انظر إيلان هالفي، م.س، ص٥٣.
للتعرّف على الدّور الذي كانت تقوم به مراكز النفوذ العبرية في فلسطين فترة الهيمنة الفارسية، وتبيّن مدى تشابك توجهاتها مع السلطة في فارس، وحجم النفوذ والسلطان الذي أعطي للكهنة من طرف حكام فارس لقمع جميع الإنحرافات عن الأرثوذكسية اليهودية. يمكن مراجعة إسرائيل شاحاك: الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة حسن خضر، ط: ١، سينا للنشر، ١٩٩٤، ص٨٤ ـ ٨٥.

فلسطين وخارجها[1]. فسياسة النّظام الفارسي الجديد، كانت تستدعي ترك هامش من الحرّية في الأطراف شرط البقاء على ولاء للمركز.

(١) فراس السواح: آرام دمشق وإسرائيل، ط: ١، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥، ص٢٧٧ وما بعدها.

الباب الثالث

الاستهواد العربي وتفهّم الإيمان والميثولوجيا في التوراة

الفصل الأول

مفهوم الألوهية
في الفكر الدّيني اليهودي

داخل فضاء النصّ ـ الوجود، الذي يتّسع لقطبين، يحضر الإله الحي في التاريخ واليهودي البادي على صورة إلهه، وكلّ ما عداهما متمّمات ثانوية. بين هذين القطبين نشأت علاقة تنحو للتنافر والجفاء حينا والتّماهي والتوحّد أحيانا، وداخل ذلك الجدل، تشكّلت الذّات الإيمانيّة اليهوديّة ببعديها القدسي والدّنس[1]. فالتاريخ في المفهوم التوراتي متمحور حول اليهودي، فهو فارسه الأوحد[2]، قدره

(١) إلى جانب ما نجده من تكريم وإعلاء للشخصية اليهودية في التوراة، نجد فقرات أخرى خالفت ذلك: «جيل أعوج ملتو. الربّ تكافئون بهذا يا شعبا غبيا غير حكيم» التثنية ٥ : ٦ ـ ٣٢. «انهم جيل متقلّب أولاد لا أمانة لهم» التثنية٣٢ : ٢٠. «انهم أمّة عديمة الرأي ولا بصيرة فيهم» التثنية٢٨ : ٣٢. «حتى متى أغفر لهذه الجماعة الشرّيرة المتذمرة عليّ» العدد١٤ : ٢٦. «أنا الربّ قد تكلّمت لأفعلنّ هذا بكل هذه الجماعة الشرّيرة المتفق علي... في هذا القفر يفنون وفيه يموتون» العدد١٤ : ٣٥. «وكان الربّ قد قال لموسى قل لبني إسرائيل أنتم شعب صلب الرّقبة» الخروج٣٣ : ٥. «فانه شعب صلب الرّقبة» الخروج ٣٤ : ٩.

(٢) كتابات عربية عدة اندهشت لمركزية اليهودي في التوراة، وعدم تكريمها للإنسان=

وشرعته، وكلامه اللاّمنسوخ، لذلك لا يتأتّى تجلّي الألوهية في أنقى صورها إلاّ عبره. من هنا كانت أفعال اليهودي أفعال الله، وكان المفضَّل على العالمين أو المختار من بين الشعوب، أزليا كأزلية الربّ في ملكوته. فقد عرضت الأمانة على أبناء عيسو، ثم على أبناء مؤاب وعمون، ثم على أبناء إسماعيل، حتى أبناء نوح ما قدروا على حملها، وأشفقن منها وحملها إسرائيل[1].

ولذلك أتت الشّعوب الأخرى معرقِلة لدورة التاريخ المقدّسة، ولم تكن ملحمة اليهود فيه، بين الرّحيل والأسر والتشريد، إلاّ ملحمة إنسانية، لهذا كان تاريخهم المقدّس تاريخا مقدّسا للبشرية جمعاء[2].

داخل هذه الهيمنة الرّمزية على الكون، نشأت رؤى تشريعية وعقدية ذات صلة بتلك الفلسفة، لا يمكن مقاربة فهمها دون تفحّص مفاهيم الإيمان والتصوّرات الأسطورية التي تحكّمت بالعقل اليهودي وشغلته، حتى كانت تجربته فريدة وثريّة مع إلهه. وربما أوّل ما يسترعي الباحث في خصائص إله اليهود هو تعدّد التّسميات التي يلقّب بها، وقد يُظَنّ لأوّل وهلة أنها تسميات وصفات لمسمّى واحد، ولكن تتبّع نشأة هذه التسميات ومحاولة تفهّم دلالاتها اللّغوية ومعانيها تعطي الموضوع مجرى ثانيا، وتبعدنا عن التعامل المبسّط مع هذه المسألة. فالجلي أن اختلافات تسمية الإله اليهودي ومظاهر التجسيم والتّشبيه

=عموما، انظر عبد العظيم المطعني: الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ط: ١، دار الوفاء، المنصورة، ص٢٤٠ وما بعدها.

(١) يمكن مراجعة أسطورة عرض الأمانة التوراتية على شعوب البشرية لدى:
A. Cohen, Le Talmud, pp. 106 - 107.

(٢) قاسم الشوّاف: مع الكلمة الصافية، ص٢٧٠.

التي تلفّه، والإنغماس به إلى أحضان الوثنية أحيانا، هو ما استدعى المقاربة العربية للاهتمام بالأمر، بعيدا عن ادّعاءات كون الألوهية عطيّة سماوية، وكُل بها الشعب اليهودي لتأديب الشّعوب المعدّدة، ونقلها من ضفة التعدّد إلى ضفّة التّوحيد، بما تمّ على يديه من إصلاح للعقل الدّيني الكوني برمّته، وإخراجه من فوضى الألوهية إلى انسجام وحدانيتها.

١ ـ تعدّد أسماء إله أم تعدّديّة عقديّة؟

* **يهوه**: تنوّعت محاولات التعرّف على معاني كلمة يهوه، وقد كان وراء الإشكال أساسا موت اللّغة العبرية خلال بعض الفترات التاريخية وانقراضها من الاستعمال، مما جعل تفهّم بعض الكلمات أو التيقّن من مدلولها رهانا تأويليا لا يقينا معرفيا. فقد ذهب العقّاد أن اسم يهوه لا يُعرَف اشتقاقه على التحقيق، فيجوز أن يكون نداء لضمير الغائب «يا هو»(١)، وربما ما زاد في غموض هذه الكلمة، أن التقليد العبري تحاشى ذكر اسم إلهه، بتعلّة توقيره وإجلاله وإبعاده عن أيّ تدنيس قد يلحقه من جرّاء النّطق او الاستعمال. ولذلك راج الضّمير الذي يرمز وغاب الاسم الحقيقي عن الاستعمال حتى تناساه الشّعب المكلّف بتبليغه. واعتمادا على ما أخبر به موسى عن ربّه: أهية الذي أهية(٢)، والوارد في النصّ العبري: "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה"، تم تفسير يهوه بهو الذي

---

(١) عباس محمود العقاد: الله كتاب في نشأة العقيدة، ط: الثانية، دار المعارف، مصر، ١٩٤٩م، ص١١١.
(٢) سفر الخروج٣: ١٤..

يكون، أو هو الذي يوجد، أي الخالق، أو هو من يعطي الكيان[١]. ولكن هذا الشرح والتفسير لاسم يهوه لم يحسم الخلاف حول المعنى والأصل والاشتقاق، فقد ذهب أنيس فريحة إلى أن كلمة يهوه هي اسم الإله، وهي مشتقة من الفعل المضارع هوى، بمعنى كان وحدث، فيكون معنى الاسم الكائن[٢].

كما نجد من الباحثين من استبعد أصله اليهودي، يرى شفيق مقار أن التّيه الأكبر الذي عرفه بنو إسرائيل هو تيه ديني، إذ كانوا يتسوّلون الآلهة بين الشّعوب ليستعيروا منها معبوداتهم[٣]، كما يرى أن سمات يهوه وخصائصه مستوحاة من التقاليد الدّينية المصرية، فموسى ليس غريبا عن هذا التراث، كما لا يجد مقار تباعدا بين الحوار الشعائري الذي يرد في سفر الخروج وبين ما يرد في كتاب الموتى:

سفر الخروج[٤]

يهوه: أنا إله أبيك إله إبراهيم وإله إسحاق ويعقوب.

موسى: ما اسمه؟

يهوه: أنا أهيه الذي أهيه (أي أنا ما أنا فأنا خالق ذاتي).

موسى: ما اسمه؟

يهوه: أنا يهوه هذا اسمي إلى الأبد.

---

(١) معجم اللاّهوت الكتابي، مادة يهوه، ص٨٧٨.

(٢) أنيس فريحة: دراسات في التاريخ، ص١٧٩، نقلا عن سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص١٨، وهو نفس ما نجده في قاموس الكتاب المقدّس، ط: ٨، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٢م، ص١٠٩٦.

(٣) شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة، ط: ١، دار الريس، لندن، ١٩٨٧م، ص٢٠٧.

(٤) سفر الخروج٣: ٦ ـ ١٥.

بردية أني[1]

الإله: أنا الأمس.

الرّوح: من هذا إذن.

الإله: أنا الإله العظيم خالق ذاته.

الرّوح: من هذا إذن.

الإله: أنا رع خالق الاسم.

والمتتبّع للمقطوعات التوراتية التي يحضر فيها اسم يهوه، يلحظ الشّعور القومي المتأجّج الذي يبديه يهوه إلى جانب شعبه. كما تعاني الألوهية مع يهوه من ضيق أفقها وانغلاقه، فليست منفتحة أمام الشعوب، وإنما يظهر يهوه قائدا لشعبه المختار نحو مبتغاه الأسمى، وهو تأسيس دولة الربّ وإرساء شريعتها، مما يوحي أن الطّابع الذي لفّ هذا الإله قد عبّر عن مراحل متأزّمة في التاريخ اليهودي، استدعت التقوقع والمناداة بدين قومي، مما أهّل هذا الإله القبلي في أصله، ليكون مرشّحا أكثر من غيره للتعبير عن المرحلة. فلم يكن يهوه سوى «أحد الآلهة العبرانيين القبلية، وهو إله باطش منتقم جبار، تتوافق صفاته مع عقلية جزء يسير من شعب أمضى مئات السنين في الأسر، فأخذ الأمل بالخلاص يضمحلّ وسيطر التطرّف على الأجيال الجديدة فانتسبت إلى أكثر الآلهة اقتدارا وبطشا»[2].

ومن مميزات يهوه حضوره الملازم جنب شعبه، فهو القريب من مشاغلهم ومشاكلهم، ولم نعهد له تعاليا، بل نجد الشعب اليهودي

(١) كتاب الموتى: ٩٣ ـ ٩٤، نقلا عن شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة، ص١٣٤.
(٢) سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص١٦ ـ ١٧.

ينزله من عليائه ليتولى معايشته. ومهما قيل عن تسامي الإله الذي نادى به موسى وعن عالميته ووحدانيته وتنزّهه، فإن ما تصوّره لنا التوراة القانونية في بعض أسفارها يوحي بإيمان مبتدئ لم يبلغ مستوى راق من النضج. فيهوه، حتى عهد الملكية (٥٨٧ ـ ١٠٣٠ ق.م)، لم يكن بالإله العالمي المتجاوز لجغرافية الأرض المقدّسة، وإنما كان كغيره من آلهة الأجوار يصعب عليه اختراق الآفاق المحدّدة له في عقول عابديه. وقصّة نعمان الآرامي الذي قدِم أورشليم للتداوي فتهوّد بدين اليهود، تلمح لذلك، إذ عندما شدّ رحال العودة لبلده احتار في كيفية عبادة يهوه، فما كان من النبيّ اليشع إلاّ أن أمره بأخذ حمل بغلين من تراب الأرض المقدّسة معه ليفرشه موضع عبادته، وعنده يسجد ويقدّم قربانه لربّه، فسيقبل منه طالما أنه يقف على تراب الأرض المقدّسة[١]. هذه القصّة تعطي فكرة بينة عن التصوّر الإسرائيلي لإلههم وعن تصوّر الغرباء له أيضا في تلك الفترة.

والبيّن أن التميّز الدّيني الذي تصوّره الأوساط اليهودية بشأن مسار الدّين اليهودي وتفرّده مفقود، فلم يكن الإدراك اليهودي في بداية تشكّلاته الأولى ليخرج عن التطوّر العام لمنطقة الشّرق. كانت فيها طقوس يهوه طقوسا محلّية، كغيرها مما يعود لمناسك ديانات البلاد المجاورة، ولعلّ الأدب والملاحم المكتشفة في أوغاريت تعطي فكرة واضحة وجلية عن هذا التقارب والتثاقف الدّيني بين العبران وغيرهم من شعوب المنطقة. فألقاب البعل راكب السّحاب، ويهوه راكب السّحب الممتطيها مركبة. والبعل المصارع للتنّين لوثايان، رمز الحياة

(١) أنظر سفر الملوك الثاني٥: ١ ـ ١٩.

المتمرّدة، المتمثل في البحر بعواصفه والنهر بفيضانه، يلتقي مع يهوه أيضا الذي يحاول إخضاع البحر بوضع تخم وحدود لا يتجاوزها، فيصرع التنّين ويقضي على لوثيان. كما تتبدّى عناصر الطبيعة علامات قوّة في يد الإله، فالرّعد صوت البعل، والبرق رسوله إلى الأرض، والصّاعقة سلاحه، وكذلك يظهر الرّعد والبرق كصوت وضياء ليهوه[1].

وحتى لحظات التطوّر النسبي التي عرفها اليهود في عهد داود وسليمان، والتي أرادا فيها صياغة نموذج حضاري متميّز في المنطقة، يجنح نحو تخليص الدّين من الإنغلاق والخصوصية، ومن المفاهيم التعددية والوثنية المنتشرة بين الأهالي، فإن ذلك التأسيس الجديد ما كان ليقف أمام تيّار التعدّدية السائد في البلاد. وحتى وإن كان الدّين الشعبي يجلّ ويعلي يهوه، فإن الآلهة المجاورة والطّقوس والمعتقدات الأجنبية أيضا، كانت تجد تسلّلا لعقلية الإنسان اليهودي، وربما تجد دفعا في ذلك من الحرّية الدّينية التي خصّ بها سليمان رعايا البلاد المجاورة وزوجاته[2].

* **إيل**: تأتي الكلمة في اللّغات السامية مرادفة لاسم الألوهية، وقد سجّلت حضورها في التوراة للدّلالة على إله اليهود. يرجع يوسف الحوراني اشتقاق الكلمة إلى فعل آل وأول وعلّل، فيكون معناها الأصل والمبدأ والعلّة[3]. والمعروف أن كلمة «إيل» قبل دخولها

---

(١) أنيس فريحة: ملاحم وأساطير من أوغاريت، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦، ص٩٢ ـ ٩٣.
(٢) سفر الملوك الأول١١ : ٨.
(٣) يوسف الحوراني: البنية الذهنية الحضارية، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، ص١٦٨.

الاستعمال الدّيني اليهودي، كانت سائدة في منطقة الهلال الخصيب، بين العراق وسوريا ولبنان وفلسطين. فقد كانت أقوام هذه المناطق في إلف مع هذا الإله، وكان كغيره من الآلهة الأخرى المتعدّدة في التراث الشرقي، يتواجد ضمن مثنى أو ثالوث أو رابوع أو خاموس.

في الساحل الفينيقي ظهرت إلى جانبه زوجته إلات المعروفة بعشيرات البحر، وفي منطقة الرافدين عرف باسم ـ ايلو ـ ، أما الآراميون فقد عرفوه باسم ـ إله ـ [1]. وإيل إله شعوب الشرق، نجده مع التوراة في كنعان يصبح إله إسرائيل، حيث تذكر التوراة أن يعقوب أقام مذبحا ودعاه مذبح إيل إله إسرائيل[2]. والتبني لهذا الإله الجديد والإصرار على تملّكه من الشّعب الإسرائيلي دون غيره، يتبين في تصوير التوراة علاقة هذا الإله بيعقوب وتكشّفه له، على إثر مصارعة بينهما حاز يعقوب بفضلها على مباركته، لقدرته الفائقة، مما استوجب تغيير اسمه من يعقوب إلى إسرائيل، لأنه جاهد مع الله والناس وقدر، كما سمي مكان المصارعة فنئيل لأنه نظر فيه الله وجها لوجه ونجا بنفسه[3].

وبدمج هذا الإله في التراث الدّيني الإسرائيلي، سجّل حضوره في عديد الأسماء المكانية والثيوفورية، كإسماعيل وإسرائيل وبصلئيل وخليل. ونظرا للتداخل الأسطوري والدّيني بين شعب العبران وشعوب كنعان فإن الأبعاد الأسطورية للإله إيل، الإله الكنعاني، تجد حضورا داخل المفاهيم الدّينية التوراتية. ففي الأعراف الأسطورية الشّرقية، يعود

---

(١) سيد القمني: الأسطورة والتراث، ط: ١، سينا، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٣٠.
(٢) سفر التكوين٦: ١ ـ ٢.
(٣) انظر سفر التكوين٣٢: ٢٤ ـ ٣٠.

انتماء الملك للإله إيل، مما ترتب عنه تصعيد الملوك إلى أنصاف آلهة وأنصاف بشر. تروي أسطورة الإله الكنعاني إيل أن خطايا متلاحقة ارتكبها إله السماء ومن هذه الخطايا زواجه بنساء كثيرات أنجب منهنّ ذرّية لا حصر لها... وتحكي كذلك أن إيل استمال عشيرة وريا وتزوّجهما، فأنجب من عشيرة سبع بنات ومن ريا سبعة ذكور. وينسب إلى الإله إيل انه أوّل من تزوّج من امرأة جنّية مائية عين عبريت (عفريت)، ويقال ان إيل الإله يتزوّج في شيخوخته من امرأتين تحملان منه وتنجبان له إلهين ماردين شرهين وهما إلها الخصوبة[١].

فعلاقات الألوهة بعالم الإنسان عبر صلات زواجية بينهما، نجد صداه أيضا في سفر التكوين: «وحدث لما ابتدأ النّاس يكثرون على الأرض وولد لهم بنات، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات، فاتخذوا لأنفسهم نساء من كلّ ما اختاروا»[٢]. وقد كان تسمية الإله إيل لدى اليهود كغيرها من التسميات الأخرى، أدوناي وإيلوهيم ويهوه، معبّرة عن فترة عقديّة محدّدة، وقع فيها تبني هذا الإله بهذا الاسم والنّعت، وأسبغت عليه الصّفات الشّائعة عنه بين الشعوب، فاليهود ما كان لهم أن ينفصلوا عن الذهنية الأسطورية المشتركة التي تحكم شعوب المنطقة ذلك العهد. وما كان لإيل أيضا أن يكون إله إسرائيل المطلق والدّائم، فقد تأتي مجريات حادثة تقذف به إلى زوايا العزلة والنسيان. فمثلا في فترة الاستقرار التي عرفها اليهود بمنطقة فلسطين، حصل صراع حضاري ديني بين أنصار إيل وأنصار بعل، وكان اليهود ممّن تبعوا بعل لأنه يدعو إلى الإباحية وهو وثني مجسّد،

---

(١) حسن الباش: العقائد الوثنية، ص٢٤.
(٢) سفر التكوين٦: ١ ـ ٢.

بينما إيل إله محتجب محبّ شفوق، وهو حسب الميثولوجيا الكنعانية خالق السماوات والأرض، يدعو للحفاظ على قيم ومثل العائلة بعكس الإله بعل الداعي للإباحية. فكان انقسام الآلهة الكنعانية إلى مجموعتين: الأولى تضم إيل وعناة وعشيرة، والثانية تضمّ بعل وعشتار وجيش الأبالسة، مما يعني تحديدا انقسام الفكر الديني نفسه. فكانت المجموعة الأولى تعنى بأمرين رئيسيين:

- الفكرة التوحيدية.
- الفكرة العائلية.

أما بعل وعشترت فقد مثلا الإباحية بين الجنسين، وقد عبد اليهود الإله بعل دون الإله إيل بسبب رفضهم الأخلاق التوحيدية، وحبّهم للإباحية البعلية، ولهذا وجدنا التوراة تورد حرفيا أن اليهود عبدوا البعل وآلهة أخرى وجروا وراءها[١].

فقد كانت شرعية الإله بين اليهود مستمدّة أساسا من مدى تلبيته للمطالب المعيشية والوجودية للجماعة، فإذا كانت قدراته لا تستجيب للآمال العريضة للشعب، ولا تناسب مسار تطلّعاته، يصير مرشّحا للتواري، وحينها تدبّ الشيخوخة فيه ويجري السّعي لاستبداله بغيره، فيتغيّر اسمه وتتبدّل وظيفته. وبفضل نظرية المصادر تم تمييز حضور هذه الألوهيات المختلفة، فالنصوص التي تشكّلت من التوراة فترة هيمنة أحد هذه الآلهة اصطبغت بصفاتها وخصائصها.

---

(١) حسن الباش العقائد الوثنية، ص٦٤ ـ ٦٥، وانظر ما يرد في القرآن الكريم: «وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتّقون أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين الله ربّكم وربّ آبائكم الأولين فكذبّوه فإنهم لمحضرون إلاّ عباد الله المخلصين» الصافات ١٢٣ ـ ١٢٨.

* **إيلوهيم**: اللّفظة عبرانية ـ אֱלֹהִים ـ ، وهي تدلّ على الألوهية بصيغة الجمع، ومفردها إلوه، ومعناها إله. ورد ذكرها في النصّ التوراتي: «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي»[1]. يقول محمّد أحمد: «ويجب أن نشير هنا، إلى أنه مع استخدام إلوهيم للدّلالة على الجمع، إلاّ أن الكلمة أصبحت تستخدم عامّة كاسم جمع للدّلالة على المفرد، ولهذا فهي تعني عامة الآلهة والله»[2].

ولئن أقرّ محمّد أحمد اقتراب لفظة إلوهيم من لفظة الله[3]، فإنّ جواد علي اعتبر كلمة إلوه العبرانية مساوية لكلمة إله العربية، وهي لفظة لا تعني إلها محدّدا على نحو ما تعنيه لفظة الله في العربية، أي يراد بها الله الواحد الأحد ليس غير. وممّا يبدو أن لفظة إلوه العبرية ليست إلاّ تطويرا لكلمة «إل»[4]، لما يجلو من اقتراب من لفظة الله وإله، وإن تكن تبتعد من حيث إضافة الياء والميم، علامة الجمع لهذه الكلمة. ويشير سهيل ديب أن التسمية أطلقها المعدّدون، الذين اعتبروا التوحيد انصهار جميع الآلهة مع بعضها لتشكّل إلها واحدا[5].

* **أدوناي**: تسمّى إله اليهود بهذا الاسم، ويعني في العبرية السيّد والمولى والربّ[6]. وتعود التسمية في أصلها إلى أحد الألقاب البعلية

---

(١) سفر الخروج٢٠: ٣.
(٢) محمد أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص٨٦.
(٣) أنظر محمّد أحمد: علاقة الإسلام باليهودية، ص٦٠.
(٤) تجمع كلمات إله وإله وإل وإيل واللّهم ولاه تقاربا صوتيا ودلاليا. أنظر ابن منظور: لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت.
(٥) أنظر سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص١٦.
(٦) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج: ٦، ط: ١، دار العلم للملايين، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠، ص٢٣ ـ ٢٤.

عند الفينيقيين، ولما تهلّن الاسم صار أدونيس، بإضافة اللاّحقة السين. وهذه التسميات المشتركة بين إله اليهود والإله الكنعاني تبرز عمق التمازج الدّيني بين الشعبين، والذي لم يقف عند حدود التّسميات بل تجاوزه إلى خلع الصفات بينهما. رأى فرويد في ربطه الدّيانة المصرية بالديانة الموسوية، أن لفظة آتون المعبرة عن إله أخناتون (ق. ١٣ ق.م)، هي نفس العبارة التي استعملها موسى. فكانت قراءة فرويد للآية التوراتية «اسمع يا إسرائيل الربّ إلهنا ربّ واحد»[١]، «اسمع يا إسرائيل إنه إلهنا آتون هو الإله الوحيد»[٢]. وقد لاقت القراءة الفرويدية الرّابطة بين آتون وآدون انتقادا من طرف سهيل ديب، حيث اعتبر أن تشابه تسمية الربّ آتون لدى الفراعنة، وآدون وآدوناي لدى العبرانيين، ليست حجّة كافية ولو توقف عندها الكثير من العلماء المرموقين، مثل فرويد وغيره، وكلمة آدون بالعبرية هي ما يقابل كلمة السيّد أو سيدي، إلاّ أن فرويد يصرّ على الرّبط بين العبارتين بأن يجعلهما من مصدر واحد[٣].

٢ ـ الألوهة لدى اليهود بين الوثنية والتوحيد

تحضر الألوهة نواة مركزية في الدّين اليهودي، على خلاف ديانات أخرى تظهر فيها باهتة أو منعدمة أحيانا. وقد أثارت الألوهية اليهودية تساؤلات عدّة، من حيث طبيعتها وصفاتها وتمظهراتها، واختلفت الرّؤى في منشأ هذا المعتقد، فهل هو وليد الواقع الزّاخر بشتى

(١) سفر التثنية٦: ٤.

(٢) S. Freud, Moïse et le monothéisme, p. 35.

(٣) سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص٤٤.

التناقضات، التي تفرض على الإنسان حلّ إشكالاتها وإعطائها دلالات وأجوبة ميتافيزيقية وغيبية، أم أن معتقد الألوهية إلهاما علويا، في قطيعة مع شروطه الاجتماعية؟

تتنوّع الإجابة عن هذا السّؤال في المقاربة العربية، ويعود الإختلاف لآليات التحليل والمرجعيات المعتمدة. فالحديث عن إله موسى من خلال التّوراة القانونية الحالية، يعدّ رجما بالغيب وتقوّلا عليه، إذ لم تتوفّر لنا كلمته بشكل مقنع ومتأكّد.

أ ـ جذور التوحيد التوراتي

اتخذ تمثّل الألوهية أوجها مختلفة، تراوحت بين التعدّدية والوحدانية. وقد حازت مقولة التوحيد في اليهودية مكانا بارزا، ممّا جعلها محلّ دراسة وتقصّ، وكانت الكشوفات الرُّقمية في مصر، واللّقى الأثرية ذات الطّابع الدّيني والأسطوري، في بلاد كنعان والعراق القديم، وراء إعادة النّظر في تكوّن هذا المعتقد[١]. فقد عرفت مصر موجة توحيدية مع ارتقاء الفرعون أمنوحتب الرّابع العرش سنة (١٣٧٥ ق.م)، فعلى إثر اعتناقه المعتقد الجديد، غيّر اسمه إلى أخناتون وكانت ثورته هائلة على شعائر الدّيانة المصريّة السائدة في ذلك العصر. فحاول أن يأتي لها بنقيض في المعتقدات والسّلوك، لكن سلطانه لم يعمّر سوى سبعة عشر سنة، ليعود على إثرها التعدّد ومظاهره للحياة.

شدّت هذه الطفرة الشاذّة في تاريخ مصر الدّيني انتباه بعض الدّارسين، بلغ حدّ اعتبار اليهودية ربيبة للأخناتونية، التي ترعرعت في

---

(١) Ibrahim Amin Ghali, L'egypte et les juifs dans l'antiquité, Cujas, Paris, 1969, pp. 44 - 47.

أحضانها. وقد كان فرويد من أكثر المهتمّين الذين سعوا لربط صلة بين دين موسى وديانة أخناتون، وذهب في البحث عن نشأة التوحيد الدّيني إلى تعليلات تنبع من المجالين الإقتصادي والسياسي. فمصر قبل ظهور أخناتون، الذي بلغ التوحيد على يديه أعلى تمثّلاته، كانت في حاجة لمذهب ومنظومة ثقافية تجمع تشتّت رعايا الدّولة، وفي مدرسة الكهنة، في معبد الشّمس في أون هيلوبوليس، تواجد نهج لاهوتي يسير نحو تطوير فكرة إله وحيد وعالمي في آن معا، وللعلاقة المتينة التي تربط الدّين بالسّلطة في مصر، انعكست الإمبريالية على الدّيانة، فصارت على إثرها عالمية توحيدية. فقد فرض امتداد النّفوذ السّياسي الذي عرفته مصر إلى النّوبة وسوريا، على المعتقدات الدّينية المصريّة، التخلّي عن تحدّدها القومي، لتبحث عن صيغة ثانية للرّواج في أصقاع الإمبراطورية المتّسعة، ليصبح إله المصريين الجديد مثل فرعون الواحد الأوحد[١].

وفكرة التوحيد السّياسي للدّولة، التي تفرض توحيدا عقديا للآلهة، تجد قبولا لدى ثريا منقوش، فالقرن السّادس عشر قبل الميلاد، والذي يمثّل بداية التوسّعات العسكرية في تاريخ شعوب الشرق، كان العمل فيه دؤوبا على تجميع ومركزة السّلطة السياسيّة في مصر. تولّد عن ذلك توحيد للآلهة العديدة في إله كوني واحد، ولكن الصّراع المتواجد داخل الجهاز الدّيني أخّر هذه العملية إلى القرنين التاليين، حتى وجد لها سندا في الجهاز السياسي مع الفرعون أمنوحتب الثالث أب أخناتون، والذي بدأ في إرساء سلطة الإله

(١) S. Freud, Moïse et le monothéisme, p. 29.

الواحد استجابة لمتطلّبات السّلطة المركزيّة، وتواصل ذلك وتدعّم مع أخناتون[1].

وبالمقابل، لم يقنع بعض الدّارسين اعتبار التوحيد المصري وليد الطّابع الإمبريالي للإمبراطورية وامتدادا للمركزة السّياسية، بل أعتبر المعتقد متأتّ من الدّيانة التي بثّها العبريون الوافدون على مصر وليس العكس[2]. وهناك من ذهب إلى أن التوحيد متأتّ عن رسالات الأنبياء بين سكّان مصر الذين ما خلوا في كلّ عصورهم من دعوات التوحيد، التي نعلم منها يقينا دعوة يوسف(ع) ودعوة موسى(ع)، ثم أن الهكسوس الذين جاءوا إلى مصر وحكموها أمدا غير قصير لا يمكن أن يكون مجيئهم قد خلا من دعوات دينية، خصوصا أنه ورد في بعض الآثار أن إبراهيم(ع) السّلام قد زار مصر[3]، فلا بد أن يكون التوحيد قد كان موضع دعاية له وإن لم يكن موضع إجابة منهم[4].

فمحاولة فرويد لوضع موسى داخل هذا الزّخم الدّيني الذي هزّ مصر، من خلال نزع أيّ صفة نبويّة عنه، واعتبار التوحيد الذي نادى به، ليس سوى قناعة فكرية وفلسفية بتأثير من الأخناتونية. شايعه فيه عديد الكتّاب العرب، متبنّين فرضية تولّد اليهودية عن التّراث المصري القديم، وقد يبلغ الأمر حدّ اعتبار توحيد اليهودية اختزالا ومسخا بدويا للآتونية التي لم يستطع موسى الخروج بها من ضيق القبيلة إلى سعة

(١) ثريا منقوش: التوحيد في تطوّره التاريخي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧، ص١١٥.
(٢) انظر إسماعيل راجي الفاروقي: أصول الصهيونية، ص٣٢ ـ ٣٥ ـ ٣٦.
(٣) ورد ذكر ذلك في سفر التكوين١٢ : ١٠.
(٤) محمد أبو زهرة: مقارنة الأديان، القسم: ١، ص٩.

العالمية[1]. ولم نلحظ لدى المشايعين لفرويد تنبّها للنقائص التي تحكم افتراضه، مثل إغفاله المتعمّد منذ مطلع كتابه: «موسى والتوحيد» عن ذكر أوجه النظر المخالفة لأطروحته، إذ رسم لكتابه نهجا لم يحد عنه إلاّ لماما، باستدعاء كلّ حجّة تاريخية أو لغوية أو جغرافية، ولو كانت واهية، ما دامت تخدم غرضه، وهو الخروج باليهودية من حيز الدّيانة الإلهية المنزّلة، والسعي إلى دمجها في الواقع الدّيني المصري[2].

ورغم ما تشي به المقارنة السّطحية من تقارب بين الأخناتونية والموسوية، على مستوى معتقد التوحيد، نجد فروقات دقيقة بين الدّينين، لم يولها فرويد الاهتمام اللاّزم، وسعى في طمسها والتغافل عنها. فرغم استبعاد ديانة آتون كلّ أنواع الأساطير والسّحر والشّعوذة، على انتشارها المكثّف في الأوساط الدّينية والاجتماعية المصريّة، فإنّها لم تنؤ عن إعطاء صورة مرئية للإله، وإن كانت مخالفة لتصوّر إله الشّمس سابقا، الذي كان يرمز إليه بهرم صغير وصقر، في حين نجد صورة آتون، إله أخناتون، على شاكلة قرص شمس مستدير تخرج منه أشعّة تنتهي بأياد بشرية. وما دمنا بصدد حصر الفروقات بين اليهودية والأخناتونية، فممّا يلاحظ أن اليهودية امتنعت بصرامة عن تصوير الإله في أي صورة كانت، لما ورد من نهي عن ذلك في عديد المواضع التوراتية: «لا تصنعوا لكم أوثانا ولا تقيموا لكم تمثالا منحوتا أو نصبا

---

(١) ذهب لذلك عبد الهادي عبدالرحمان: التاريخ والأسطورة، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٢) أمثال: ـ عبد المحسن الخشاب: تاريخ اليهود القديم بمصر، ط: ١، مدبولي، ص٢٦ ـ ٤٥.

ـ فؤاد حسنين علي: في الأدب العبري، معهد الدّراسات العربية، ١٩٦٢، ص٢٣.

ولا تجعلوا في أرضكم حجرا لتسجدوا له لأنني أنا الربّ إلهكم»[1]، وهو مما أغفله فرويد دعما لأطروحته[2].

ب ـ توحيد اليهود وتوحيد إبراهيم

يستدعي الحديث عن توحيد إبراهيم التثبّت من تواجده التاريخي، فالعائلة الإبراهيمية الممثّلة في لوط وإسحاق وإسماعيل ويعقوب وسارة وهاجر، تستمدّ تاريخيتها أساسا من المصادر المقدّسة: التوراة بالنّسبة لليهود والمسيحيين، والقرآن بالنّسبة للمسلمين، أكثر مما تستمدّ ذلك من مصادر خارجية. فالباحث الذي لا يستند للتوراة أو القرآن في مقوله، لن يهنأ ويقنع بتواجد إبراهيم وإسماعيل التاريخي[3]. فالمصادر التاريخية، من خارج دائرة المقدّس، التي تثبت تواجد إبراهيم التاريخي، سواء في مصر أو بلاد الرّافدين أو ما جاورهما منعدمة، وهي محاولات تخمين وافتراض[4]. ولا يعني هذا أنّنا نجاري ما يذهب إليه فراس السوّاح، كون نصّ التّكوين المتحدّث عن الآباء، يندرج ضمن الأخيولة والملاحم الشّعبية ولا يمتّ للتاريخ بصلة، فموقفه يوحي بإضفاء صفة التّمام على الأبحاث الأثرية الحاليّة في منطقة الشّرق، بل نرى أن تاريخية الآباء لا تتطابق

(١) سفر اللاّويين٢٦: ١.

(٢) فيما يخص الإطّلاع على موقف فرويد من الموسوية، يمكن مراجعة نقدنا لذلك في «المسألة الدّينية عند فرويد من خلال كتابه «موسى والتوحيد»، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، ٩١/ ٩٢، ص٣٢.

(٣) أنظر طه حسين في ذلك في كتابه الشعر الجاهلي، (بدون تاريخ ومكان الطبع)، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٤) سيد القمني: النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول، ط: الأولى، سينا، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١٩ ـ ٢٠.

مع البحث الأثري حتى نتائجه الحالية، ولا نرجم بما سيأتي به البحث في المستقبل[1].

وضمن هذه المواقف المتناقضة بين ما يرد في النّصوص المقدّسة وما كُشِف عنه أثريا وتاريخيا حتى الآن، ظهرت بدعة التعدّد، التي لم تزد المسألة إلاّ إبهاما دون إرساء حلّ. فنجد تعدّد شخصيات إبراهيم يتطوّر مع كمال سليمان الصّليبي إلى خمسة إبراهمات، حيث يظهر معه أحيانا إلها كما في أحد نصوص التوراة(التكوين١٥)، ناسبا إياه إلى الإله برم، الذي يرد ذكره في النّقوش اليمنية القديمة. وقد يكون إبراهيم كذلك جدّا أعلى لإحدى القبائل، وقد يكون أيضا شخصا عاديا[2]. وقد امتد التشكّك أيضا إلى مسلك إبراهيم بحسب روايته العبرية، التي تحدّث عن انطلاقته وتجواله بين أور الكلدانية وفلسطين وما جاورها. فنجد سيّد القمني ينفي منطلق إبراهيم الكلاسيكي من بلاد العراق، ليرى الانطلاقة من تركيا الحالية، من فدّان أرام، ثم مروره عبر حرّان، نازلا نحو الشام ففلسطين فمصر، ثم عودته عبر سيناء واتجاهه جنوبا محاذيا البحر الأحمر نحو اليمن[3].

ومما يدور الخلاف حوله بشأن إبراهيم أيضا تحدّره العرقي، حيث هناك من ذهب للقول بعروبة إبراهيم، من خلال التّحليل الإشتقاقي لاسمه، ناف عنه أي دلالة أعجمية. يرى الأسيوطي أن الاسم مشتقّ من الرّهام، جمع رهمة، وهي المطر الليّن الدّائم، ومعناها الكثرة، وأب رهام هو أبو الكثرة، واعتبر إدماج الاسم في التوراة، بجعل

---

(١) فراس السواح: آرام دمشق وإسرائيل، ص٥٢.

(٢) راجع الأنواع الإبراهيمية لدى الصليبي في خفايا التوراة، ص٩١ وما بعدها.

(٣) أنظر سيد القمني: النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول، ص٦٨ ـ ٦٩ ـ ١١٠.

إبراهيم أبا لجمهور (التكوين٥: ١٧)، يعود لإضافات كهنة السّبي. وتتعدّد تعليلات الأسيوطي لتأكيد عروبة أصل إبراهيم واسمه، اعتمادا على ما يرد من بقايا التسميات في القواميس العربية الكلاسيكية[١]، من أن بني رهم بطن من العرب، وأن أبي رهم من الأسماء الدّارجة عند العرب مثل أبو رهم بن مطعم الأرجي الشاعر، وأبو رهم كلثوم الغفاري الصّحابي، وأبو رهم السّبعي التابعي، ورهيمة أيضا هي عين بين الشام والكوفة[٢].

الملاحظ أن الإعتماد على تركيبة الأسماء للبحث عن هوية المسمّى، أمر ليس يقين الثّبوت، خاصّة وأن التّسميات معرّضة للّحن والتصحيف، بحسب اختلاف ألسنة الشّعوب. كما أعتبر أحيانا ما ورد في القرآن الكريم، دعما للقول بعروبة إبراهيم، مثل قوله: «أم تقولون ان إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله»[٣]، أو «يا أهل الكتاب لما تحاجون في إبراهيم وبنوه وما أنزلت التوراة والإنجيل إلاّ من بعده أفلا تعقلون ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتّبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين»[٤].

فالاهتمام القرآني بإبراهيم تجاوز النسب العرقي إلى التأكيد على النسب التوحيدي، وانفتاح النصّ القرآني على الكونية حجب

---

(١) مثل ما يرد في تاج العروس للزبيدي، ج: ٨، ص٣٢١.
(٢) ثروت أنيس الأسيوطي: م.س، ص١٧٠ ـ ١٧١:
(٣) البقرة: ١٤٠.
(٤) آل عمران: ٦٥ ـ ٦٨.

الإدعاءات العرقية لأصول الأنبياء، لتصبح المسألة ملغية في الرؤية القرآنية للأنبياء «ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين من قبل»[1]. حيث يمتدّ المشروع الدّيني التوحيدي بين محمّد وسابقيه على أساس الدّين المشترك «شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه»[2]. وبهذا التمشّي يرى التيّار الدّعوي صحّة اعتبار إبراهيم مسلما ويحقّ تجريد اليهود الذين رفضوا الإسلام من انتسابهم إليه، لأن المعتبر هو الدّين وليس الدمّ والجنس، ولهذا كانت الأمّة المسلمة أولى الناس بإبراهيم[3]. ولعل الإعتماد على القرآن الكريم لنفي يهودية إبراهيم مع بعض الكتّاب، تأتّى من عدم التنبّه لتاريخية استعمال المصطلحات القرآنية. فقد كانت لفظة بني إسرائيل تتخلّل الآيات التي تروي تاريخهم السّابق للبعثة المحمّدية، واصفة ظروفهم وأحوالهم الإيجابية منها والسلبية، في حين يعوّضه مصطلح اليهود عند الحديث عن مواجهتهم النبيّ محمّد(ص) وخصومتهم معه في الفترة المدنية.

وقد لقي ربط صلة دينيّة وتاريخية بين اليهود وإبراهيم عديد الإعتراضات، خاصّة وأنّ الفترة التي تفصل التّدوين النّهائي للتوراة عن العهد الإبراهيمي متّسعة. فالتوراة القانونية تصوّر إبراهيم كأحد البطاركة مع إسحاق ويعقوب، قاد الطلائع الأولى للعبران من العراق متّجها نحو الأرض المقدّسة، حتى تمكّن من إرساء بيته، والحصول على

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الشورى: ١٣.

(٣) صلاح عبد الفتاح الخالدي: الشّخصية اليهودية، ط:١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧، ص١٤٦.

وعد بوراثة الأرض الممتدة من النّهر إلى النهر. عاش خلالها إبراهيم ملحمة مع الأجوار والغرباء بشأن الملكية، على خلاف صورته وهدفه في القرآن، حيث هاجسه ديني خالص، وهو الدّافع بالأساس لهجرته ورحيله عن عشيرته لرفضهم معتقد التوحيد الذي نادى به. عبّرت عن ذلك قصّة تحطيمه للأصنام التي يقدّسها والده وعشيرته، التي غابت في التوراة، وسجّلت حضورا بارزا في القرآن(١)، مما حدا بأحمد سوسة لإلغاء صلة إبراهيم باليهود، ولم ير في الاستحواذ عليه إلاّ بحثا عن شرعية التواجد التاريخي، بالإنتساب لرجل أطبقت شهرته الآفاق. إذ الإله الذي يدعو له إبراهيم هو غير إله التوراة، ودعوته عامّة وللجميع في عصره بلا استثناء، بخلاف ما يذهب إليه اليهود(٢).

وفي التوراة يغطّي الحديث عن إبراهيم ما يزيد على ثلاثة عشر إصحاحا في التكوين، يظهر فيها الربّ في الإصحاح الثّاني عشر دليلا أمام إبراهيم، يبيّن له رحلته للأرض المقدّسة التي سيعده ميراثها، ويكلمه في اليقظة كما في الرّؤيا(٣)، وقد يظهر له مباشرة(٤) ويحادثه(٥)، مثلما كان بشأن تغيير اسمه من إبرام إلى إبراهيم(٦)، واسم زوجه من ساراي إلى سارة(٧). ولا تبدو على إله إبراهيم تلك المهابة التي نعرفها عند اتّصال الأنبياء بآلهتهم، بل يكلّمه وهو جالس

---

(١) راجي الفاروقي: أصول الصهيونية، ص٢٣.
(٢) أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ص٢٣٩ ـ ٢٤٩.
(٣) سفر التكوين١٥: ١.
(٤) سفر التكوين١٦: ١ / سفر التكوين١٨: ١.
(٥) سفر التكوين١٦: ٣.
(٦) سفر التكوين١٦: ٦.
(٧) سفر التكوين١٦: ١٥.

معه أرضا، ثم يصعد الربّ إلى علاه[1]. وقد يظهر إله إبراهيم للملوك في الحلم، للتفاوض بشأن مشاغل إبراهيم، كما فعل ذلك مع ملك جرار أبيمالك، الذي نال عقوبة غلق الأرحام ثم تجاوز الربّ عنه[2].

ولا يمكن تتبّع إله إبراهيم من خلال الإصحاحات الواردة بشأنه في سفر التكوين، فليس بإمكانها أن تعطينا فكرة تاريخية عن تمثّل إبراهيم لإلهه، بناء على ما رأيناه من كتابة النصّ. إذ النظرة الإنسية، المعبرة عن إدراك متدنّي للألوهية، حاضرة بأوجه كثيرة عبر التوراة عند حديثها عن إبراهيم، وأمام هذا المأزق كان الاستهواد العربي محكوما بالمقياس المعياري القرآني في حديثه عن علاقة إبراهيم بربّه. أما الصورة التي نجدها في عديد الأدبيات الغربية بشأن الحديث عن الوعي الديني الرّاقي والفريد لإبراهيم[3]، والمنبنية على ما يرد في سفر التكوين، لا نقدر أنها في مستوى الإدعاء، ولا تخفي إلاّ بحثا عن شخصية كاريزمية في التاريخ السامي للإنتساب إليها.

٣ ـ صراع الوحدانية والتعدّد

شغلت الألوهية اليهود أيما شغل، وسجّلت اقترابها واندماجها في التاريخ اليهودي حدّ الأنسنة والتشبيه، فالترفّع والتعالي عن الأحداث اليومية، يكاد يكون ملغيا. متحدّدا حضور ذلك الإله في التاريخ بالإدراك الجغرافي للعالم لديهم، إذ لا يتجاوز فعله، داخل خريطة

---

(١) سفر التكوين١٧ : ٢٣.

(٢) سفر التكوين٢٠ : ٣.

(٣) André Chouraqui, La vie quotidienne des hebreux, Hachette, France, 1971, p. 201.

André Neher, Moüse et la vocation juive, Seuil, Paris, 1966, p. 78.

العالم المتصوَّرة، بلاد فارس إلى نهر النّيل والبحر الأبيض، فحتى فترة السّبي لم يكن لعديد الأصقاع حضورا في الذّهنية اليهودية، مما جعلها مسقطة من الوعي وغير شاغلة لإلههم[1]. فقد كان التصوّر التّوراتي للإله معبّرا عن مستوى تطوّر ديني بدئي، لن يقع تجاوزه إلاّ مع ظهور التيّارات الكلامية الإسلامية، والتي واكبها نشأة تيّارات كلامية يهودية[2]. والعقل اليهودي بتماهيه المفرط مع إلهه ما كان باستطاعته أن يجنبه الغوص في الأحداث التي يعيشها، اذ التفهّم للإله ما كان له ليتجاوز النّسق الدّيني المهيمن على العقلية التي تحكم شعوب المنطقة. ورغم مناداة الزّعامات الدّينية، المتمثّلة في الأنبياء عبر التاريخ اليهودي، بألوهية واحدة، فإن دعوتها في الأوساط المدعوّة لم تتجاوز المنظومة اللاّهوتية والتصوّرية لمعبودات الشّعوب المجاورة. وكأنّ المخيال الدّيني والذاكرة الجمعية لشعوب الشرق هما اللذان يوجّهان رؤية الواحد الأبدي اليهودي. عبّر القرآن عن ذلك بقوله: «وجاوزنا بإسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون»[3].

فالجلي أن اليهودي بعد خروجه من مصر ودفن معلّمه التّوحيدي موسى، في شبه جزيرة التّيه سيناء، تاه بعده دينيا، بين الإله الواحد والآلهة المتعدّدة، وبقي في تخبّطه طيلة ما يزيد عن الألفي سنة حتى

---

(١) أنظر ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: ١، ص١٠٩.
(٢) إبراهيم هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣، ص١٤٢.
(٣) الأعراف ١٣٨.

أوشكت عملية حسابه الدّينية الظفر بالنتيجة التي ساوت الواحد، وألغت كافة النتائج السابقة من مثنى وثلاث ورباع[1].

لم تكن العلاقة التي ربطت موسى بشعبه، منذ البداية وحتى موته، تعبّر عن تفهّم بين الطّرفين، إذ تكشف التوراة عن التنافر الحاصل بين موسى وأتباعه، فكأنّه يغالبهم على أمر ليس من طبعهم. هذا التنافر يبلغ حدّ استنتاج فرويد قتل موسى من طرف أتباعه[2]، إذ الإنصياع لأوامر موسى فترة الخروج، ما كانت لتؤخذ عن طيب خاطر، لما للحنين لأرض قدور اللّحم ـ مصر ـ من جذب، حتى تذمّرت جموع الخارجين لموسى وهارون في البرية، «ليتنا متنا بيد الربّ في أرض مصر، إذ كنّا جالسين عند قدور اللّحم نأكل خبزا حتى الشبع. فإنكما

---

(١) يمكن مراجعة التأثيرات الإسلامية في المذاهب الكلامية والفلسفية بشأن مسألة الألوهية، لدى إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر الديني اليهودي، ص١٣٨ إلى ١٦٨.

(٢) تبنى فرويد ذلك عن سيلين ـ ١٩٢٢م ـ ، الذي تخلّى عن مقولته لاحقا، ولكن فرويد أصر على ترديدها. والبين أنه لا يمكن تفهم مراد فرويد من تمسكه، بقتل موسى وتبنيه لهذا الاستنتاج المخالف لما يرد في التوراة، التي تتحدث عن موت موسى الطبيعي «ومت في الجبل الذي تصعد إليه وانضم إلى قومك» (سفر التثنية٣٢: ٥٠)، إلاّ باستدعائنا للإفتراض التاريخي الذي تحدث عنه في كتاب «الطوطم والتابو»، والمتعلق بأسطورة قتل الأب من طرف بنيه لاحتكاره المتعة الجنسية والسلطة القهرية. هذه الأسطورة التي استدعاها فرويد ثانية في كتاب: «موسى والتوحيد»، حتى يدعي قتل موسى والذي يبغي من ورائه تمزيق الرداء التشريعي الذي حاكه حول اليهود قديما وحديثا. لمزيد التوسع حول ذلك راجع:

- S. Freud, Totem et tabou, Payot, Paris, pp. 154 - 168.

- Paul Ricoeur, De l'interpretation essai sur Freud, seuil, Paris, 1965, p. 240.

ـ دافيد باكون: فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة طلال عتريسي، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٨٨م، ص١٤٠ وما يليها.

ـ بحثنا المسألة الدّينية في الخطاب الفرويدي، جامعة الزيتونة، ٩١/ ٩٢، ص٥٦ ـ ٥٩ وص٩١ ـ ٩٢.

أخرجتمانا إلى هذا القفر لكي تميتا كل هذا الجمهور بالجوع»[1]. وتذكر التوراة أيضا خشية الخارجين مع موسى «لأن هذا موسى الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعلم ماذا أصابه»[2]. فما كانت الوعود التي وعد بها موسى الخارجين تستهويهم[3]، ولذلك لم تنتزع العبادة التي أشاعها بينهم غلبة المألوف لديهم، فبغياب موسى عنهم ارتدوا على أعقابهم لعبادة الثور المنتشرة بين المصريين والكنعانيين[4]. وعبادة الثور التي عرفها اليهود وذكرت في التوراة[5] والقرآن[6]، تظهر لدى كتّاب التيّار الدّعوي تعبيرا عن داء ديني ألمّ بالقوم، تعذّر شفاءهم منه، وتتجلّى مقاربة المسألة من خلال إقرار بطبائع وعوائد مستحكمة. فما يكاد موسى يهجر قومه لملاقاة ربّه، حتى تسوّل لهم أنفسهم باتخاذ حليّهم عجلا معبودا، «يجعلونه إلههم الذي يعبدون من دون الله، إذ ليس عند القوم أغلى من الذهب، فليكن إذن معبودهم هو أغلى شيء في نظرهم. وهكذا عبد اليهود الذهب ومازال معبودهم الأثير عندهم، والإله الذي يتعبدون له ويستعبدون من أجله إلى اليوم وإلى ما بعد اليوم»[7].

تعليل العبادة المجسّمة لدى اليهود بإرجاعها لطبائع وعوائد مستحكمة بينهم، يبعد الموضوع عن الفضاء الاجتماعي الذي يندرج

---

(١) سفر الخروج١٦: ١ ـ ٣.
(٢) سفر الخروج٣٢: ٣٣.
(٣) «أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا» الأعراف ١٢٩.
(٤) عبد المحسن الخشاب: تاريخ اليهود القديم في مصر، ص١٠٢.
(٥) سفر الخروج٣٢: ١ ـ ٦.
(٦) الأعراف: ١٤٨.
(٧) عبد الكريم الخطيب: اليهود في القرآن، ط: ٢، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٣.

ضمنه، ويلقي به في ساحة التحليلات المثالية. فالنجع الخارج مع موسى من بلد متحضّر ماديا، وملاقاته شعوبا كنعانية في فلسطين تفوقه تطوّرا، أوحت إليهم بمهانة حضارية ودينية. وما كان للربّ المتعالي الذي صوّره موسى لهم أن يتغلّب على ضغوطات الآلهة المجسّمة التي تعبد من طرف الشعوب المتحضرة[1]. فالدونية الحضارية من الأمّة المرحول منها، والأمّة الجديدة الكنعانية المزمع الإقامة بينها، كانت تدفع باليهود لإنزال إلههم المتعالي، الذي وصفهم لهم موسى، نحو التجسيم والتشبيه، وأحيانا حتى تمثّله في أشكال حيوانية أيقونية كالثور[2] والحيّة[3]، على غرار الشعوب المجاورة.

٤ ـ أنسنة الإله وتجسيمه

بقدر ما كان وعي الألوهية لدى اليهود متأتّ من المجال الطبيعي من خارج، كان ينبع أيضا من أعماق النّفس، وتبعا لهذين المولّدين كان الإله لديهم مزجا وتركيبا بين خاصيتين: الإنسان والطبيعة كعنصر حيّ ناشط. ولتاريخ قريب نسبيا، حتى عهد تدوين التّلمود (ق. ٢ إلى ق. ٥م)، احتفظ الإله لديهم بالتجسيم المعهود. فالإله ما كان تمثّله وتحديد ملامحه بعيدا عن خصائص الذّات الإنسانية، فوعي الإنسان

(١) كامل سعفان: اليهود تاريخا وعقيدة، دار الهلال، مصر، ١٩٨١م، ص١٥٤.

(٢) «أشير في الميثولوجيا الكنعانية للإله إيل بالثور، وكانت البقرة عند المصريين تمثّل العطاء والخصب، كما صوّروا السّماء على هيأة بقرة كبيرة، رمزا للأم الكبرى... وقدم الإله في صورة حيوان كامل كما هو الحال مع الإله العجل أبيس. وامتدت واتسعت عبادة العجل أبيس في ممفيس... وكان تقديس أبيس يصوّر تطوّرا شعبيا إلى حد ما». حسن الباش: العقائد الوثنية، ص٤٢ ـ ٤٣.

(٣) لمزيد الإطلاع حول النسيج الأسطوري والعبادي الذي حيك حول الحية في التراث السامي، انظر شفيق مقار: السحر في التوراة، ص١٦١ إلى ١٧٠.

بذاته هو وعيه بإلهه، وإمكانات الشّخصيّة الإنسانية بمقدرتها وعجزها، بأملها ويأسها، بجهلها وعلمها، هي التي كانت تحكم التصوّر اليهودي لإلهه. وتصعيد هذه المشاعر والصّفات، من الإنسان إلى الألوهة، لم يكن بالأمر الصّعب، فالمسافة الفاصلة بين المطلق والمحدود لاغية، ولذلك كان اليهودي إلها ولكن محدود المقدرة، وكان يهوه إنسانا ولكن عظيم الشّأن. تذكر التوراة قول الله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا»[(١)]، وضمن هذا الوعي، كان إنزال الله من عليائه ليقف جنب شعبه، ليس بالأمر الغريب، فملوك الشّعوب تنزل من قصورها بين الفينة والأخرى لملاقاة شعوبها والاستماع لمطالبها، وبالمثل ينزل يهوه للإدلاء بوصاياه وتعاليمه لشعبه بعد ضبط موعد اللّقاء مع واسطته موسى «لأنه في اليوم الثالث ينزل الربّ أمام عيون جميع الشّعب على جبل سيناء»[(٢)]. وقد يكون اللّقاء مضيّقا بين الله والنبي «يكلّم ـ فيه ـ الربّ موسى وجها لوجه كما يكلّم الرّجل صاحبه»[(٣)]. وقد يختبئ هذا الإله عن أعين ناظريه في عمود سحاب أو عمود نار، ليكون دليل فجاج لقومه «كان الربّ يسير أمامهم نهارا في عمود سحاب ليهديهم في الطريق، وليلا في عمود نار ليضيء لهم، لكي يمشوا نهارا وليلا، لم يبرح عمود السحاب نهارا وعمود النّار ليلا من أمام الشّعب»[(٤)]. ويعيش الإله التوراتي حيثيات شعبه، فيشدّ أزره في ساحات القتال، خاصة عندما تبدأ عمليات التطلّع والتأهّب لغزو

---

(١) سفر التكوين١ : ٢٦ ـ ٢٧.
(٢) سفر الخروج١٩ : ١١.
(٣) سفر الخروج٣٣ : ١١.
(٤) سفر الخروج١٣ : ٢٠.

كنعان، فبفضله تتساقط المدن الواحدة تلوى الأخرى، وقد يشاركهم برمي البرَد على رؤوس أعدائهم، حتى أن الذين ماتوا بحجارة البرَد مرّة أكثر من الذين قتلهم بنو إسرائيل بالسّيف[١]. وهذا الإله المقاتل قد تعلو وتنزل الثّقة فيه حسب الأحوال، فتتدنّى شعبيته عند حصول الهزائم والنكبات، وتسحب الثّقة منه كملك مهزوم مغلوب، كما حدث عند هزيمته أمام آشور[٢].

كما يرد تمثّل الله وتصويره على صورة إنسان في عدّة مقاطع من التوراة «الربّ في هيكل قدسه الربّ في السّماء كرسيه عيناه تنظران أجفانه تمتحن بني آدم»[٣]، وقد ينتابه التذكّر بعد الغفلة، كما حصل أن ذكر نوحا وكلّ الوحوش وكلّ البهائم التي معه في الفلك بعد غفله[٤]. وقد تثير طقطقة أقدامه وقعا في ثنايا الجنّة، كما سمعها آدم وحوّاء، وهو مار[٥]، وقد يطرأ على هذا الإله غضب فيحمى سخطه[٦].

فهذه الآيات المختلفة في التوراة، التي تصرّح دون مواربة، بتجسيم الألوهية وتمثّلها على شاكلة الإنسان[٧]، تجد معارضة لها

---

(١) سفر يشوع١٠: ١١.
(٢) حسن الباش: العقائد الوثنية، ص١٣٢ ـ ١٣٣.
(٣) المزمور١٧: ٤.
(٤) سفر التكوين٨: ١.
(٥) سفر التكوين٣: ٨.
(٦) سفر العدد٢٢: ٢٢.
(٧) أحمد سعد الدين في كتابه «مقارنة بين العقيدتين اليهودية والإسلامية»، ط: الأولى، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٧٦ ـ ٧٧، في معرض حديثه عن تشابه الصفات بين الإلهين اليهودي والإسلامي، يعرض بعض الأحاديث والآيات القرآنية التي تصف الله بصفات شبيهة بما يرد لدى اليهود، فيتحدث عن فرح الله ذاكرا الحديث «الله أفرح بتوبة=

أحيانا من مجموعة آيات تنفي عن الله أي تشبيه وتوحي بتنزيهه الخالص، مثل قوله: «لا تقدر أن ترى وجهي لأنّ الإنسان لا يراني ويعيش»[(١)]، أو ما يرد على لسان أيوب «ليس هو إنسانا مثلي»[(٢)]. فهل تعني كثرة الآيات المستوحاة من الذّات البشرية في تصويرها الإله التوراتي، أن التّدوين عبر مسيرته التي تزيد على الألف سنة، كان ملزما بتجنّب اللّغة التجريدية، خاصة وأن خطاب المدوّنة الكهنوتية يبغي مخاطبة العموم، مما قرّب اللّغة حينا من الإنسان إلى درجة المماثلة، وافترقت أحيانا لإثبات التميز؟ والواضح أن العقلية اليهودية ما كان بوسعها أن تدرك إلهها خارج إطار المألوف والمعهود والمتداول، ولذلك أتت اللّغة التوراتية صادقة في التعبير عن مستوى فهم ديني معين، تمثّلت فيه الألوهية في صورة بشرية، وأن المقتطفات القليلة الواردة التي تنفي الرؤية وتلغي المماثلة، ليست سوى تعبير عن تطلّعات كتبة ساهموا في التّدوين وأرادوا التعالي والعودة بالفهم الدّيني إلى حدود النمط التأسيسي الذي رسمه موسى، فما استطاع قطرهم أن يحدث سيلا.

فالعقلية اليهودية القديمة ما كان لها أن تخرج تصوّر الألوهية عن تصوّر الإنسان لنفسه، فما كان آدم التوراتي يقدر تصوّر إلهه حاضرا

=عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضله في أرض فلاة» (متفق عليه / اللؤلؤ والمرجان ص٧٤٧)، أو كذلك عن ضحك الله، فيذكر الحديث «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدها الآخر، يدخلان الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد» (متفق عليه / اللؤلؤ والمرجان ص٦٩٤). أو آيات تتحدث عن غضب الله وممارسته الكتابة مثل ما يرد في سورة النساء: ٩٣ والأعراف: ١٤٥.

(١) سفر الخروج٣٣: ٢٠.

(٢) سفر أيوب٩: ٣٢.

في كل مكان، وأن ما من صغيرة ولا كبيرة إلاّ يعلمها، فيخفي نفسه عن ربّه، ثم بعد اكتشاف أمره يعتذر عن خطيئته[1]. وحتى فلسفة عبادة الإله التوراتي فما كانت تتطلّع لوجهه، ودالة عن قناعة وإجلال لمقامه، بل سيطر عليها الطابع التجاري والمساومة الطفولية، إن تعطني كذا أفعل لك كذا، فيعقوب يربط اعترافه بإلهه بمدى استجابته لمطالبه قائلا: «إن كان الله معي وحفظني في هذا الطريق الذي أنا سائر فيه وأعطاني خبزا لآكل وثيابا لألبس ورجعت بسلام إلى بيت أبي يكون الربّ لي إلها»[2].

ولكن حتّمت طبيعة تطوّر الإدراك العام بين اليهود البحثَ عن تجاوز الواقعة الأنتروبومرفية الغزيرة، نجد مساغ لذلك أثناء المثاقفة الدّينية مع علم التوحيد الإسلامي[3]، فكان الإقرار بوجود آيات محكمة وآيات متشابهة ـ على غرار ما يرد في علوم القرآن ـ ، وتأويل المتشابه منها على اعتبار أن الله أراد تقريب الفهم للسّامع والإيحاء على قدر إدراكه لا غير، فاليد تعبّر عن القوة والمقدرة والعين كناية عن العلم[4].

---

(١) سفر التكوين٣: ٨.

(٢) سفر التكوين٢٨: ٢٠.

(٣) انظر في ذلك آراء ابن كمونة وأبو الفتح بن أبي الحسن اللاّوي في كتاب أحمد حجازي السقا: الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، ص٣٥ ـ ٤٠.

(٤) يذهب ابن ميمون إلى نفي الصفات الجسمية عن الذات الإلهية، حتى أنه يخصّص الفصل: ٣٥ للتأكيد على الاهتمام بتعليم الجمهور أن الله تعالى ليس جسما، كما يحاول الخروج بآيات التجسيم والخواص الإنفعالية إلى معان تأويلية. انظر: دلالة الحائرين، ص٨١ ـ ٨٣ ـ ١٣٢.

انظر كذلك من المحدثين منيس عبد النور: شبهات وهمية حول الكتاب المقدّس، دار الطباعة القومية، الفجالة، مصر، ١٩٩٢م، ص٤٢ و٢٠٣.

٥ ـ أثر تراث الأجوار على الألوهية اليهودية

ولّدت الأزمات الحضارية التي رافقت اليهود، طيلة فترات تدوين التّوراة المحكومة بالغزو والهيمنة السياسية الخارجية، مراجعة مستمرّة وتشكّكا في اعتقاداتهم الدّينية ورؤاهم الوجودية. فكان كلّما جرى اتصال بشعب مغاير إلاّ وطرح لديهم مراجعة وملاءمة لفلسفتهم الدّينية. كان أعمق هذه التأثيرات وأشدّها عند معايشة الشّعوب السيناوية واتصالهم بأقوام مستقرّة في أراض زراعية، ذات سمات حضارية عريقة، مما جعلهم ينزلون عند تقاليد المجتمع الجديد وعوائده. يقول محمّد محفل: «لقد كان الأسباط من مستوى قبلي بدائي بالنّسبة للأقوام الذين دخلوا عليهم، ولم يستطيعوا أن يتخلّصوا من مفهوم الإله الطوطم حتى يأخذوا الإله الشمولي... وهذا ينبغي أن يفسّر بالمستوى الحضاري للمنطقة الكنعانية... فالفتوحات والتدمير تدلّ على شيء واحد، أقوام دخلوا منطقة متحضّرة لم يتمكّنوا منها حضاريا فلجأوا إلى الأسلوب الذي يجيدون أي اللاّحضارة»[1]. وكان في انجذابهم لتقديس الإله بعل وركونهم لحياة الدّعة، أن تسرّبت إليهم تقاليد الفحش المقدّس، الذي تنذر فيه العذارى أنفسهن للإله حال بلوغهنّ، ليمارسن البغاء مع زوار المعبد. كما تسلّلت إليهم تقاليد عبادة الإله تموز الذي اعتقد الكنعانيون أنه يموت صيفا ليعود للحياة ربيعا[2]. والملاحظ أن مزاحمة آلهة الشّعوب المستضيفة للإله يهوه لم تنشأ بموت موسى وتواريه، بل أطلّت منذ فترة تواجده، فكأنّ بموسى

---

(١) ندوة التوراة والتراث، ص٩٩.

(٢) كامل سعفان: اليهود تاريخا وعقيدة، ص١٧ ـ ١٨.

يغالبهم على شيء ليس من طبعهم، جاء في سفر العدد: «وأقام بنو إسرائيل في شطيم وابتدأ الشّعب يزنون مع بنات مؤاب، فدعون الشعب إلى ذبائح آلهتهن فأكل الشعب وسجدوا لآلهتهن. وتعلّق بنو إسرائيل ببعل فغور فحمي غضب الربّ على إسرائيل»[1]. وبمقتضى ذلك التحوّل صارت صورة يهوه باهتة، جنب الآلهة الأجنبية المزاحمة، التي وجدت استساغة لدى عموم الشّعب، رغم معارضة حرّاس العقيدة، ووقوفهم ضدّ تلك التعاليم، لكن جذب الآلهة الأجنبية تواصل بإلحاح.

فهذا الحضور لتمثّلات العقائد الأجنبية في التفكير الدّيني اليهودي، يمتد حتى فترة الملوك الأنبياء، حيث نجد الهندسة المعمارية لهيكل سليمان تأخذ شبها كبيرا من المعبد الكنعاني[2]، ولم ينته الأمر عند ذلك بل فسح سليمان مجال حرية العبادة داخل قصره، حتى للتعدّدية منها، فقد «أحبّ الملك سليمان نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون، مؤابيات وعمونيات وأدوميات وصيدونيات وحثيات، من الأمم الذين قال عنهم الربّ لبني إسرائيل لا تدخلون إليهم وهم لا يدخلون إليكم لأنهم يميلون قلوبكم وراء آلهتهم. فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبّة. وكانت له سبع مائة من النّساء السيّدات وثلاث مائة من السّراري فأمالت نساؤه قلبه. وكان في زمان شيخوخة سليمان أن نساء أملن قلبه وراء آلهة أخرى. ولم يكن قلبه كاملا مع الربّ إلهه كقلب داود أبيه. فذهب سليمان وراء عشتورت إلهة الصيدونيين وملكوم رجس

---

(١) سفر العدد٢٤: ١ ـ ٣.

(٢) بشأن الشكل الهندسي لمعبد سليمان، يمكن مراجعة: ابن الريف البخلاخي امحند، مجلّة المنهل، عدد: ٥٠٨، سبتمبر، ١٩٩٣، ص٥٨ ـ ٦٦.

العمونيين. وعمل سليمان الشرّ في عيني الربّ ولم يتبع الربّ تماما كداود أبيه، حينئذ بنى سليمان مرتفعة لكموش رجس المؤابيين على الجبل الذي تجاه أورشليم ولمولك رجس بني عمون. وهكذا فعل لجميع نسائه الغريبات اللّواتي كنّ يوقدن ويذبحن لآلهتهنّ فغضب الربّ على سليمان لأن قلبه مال عن الربّ إله إسرائيل الذي تراءى له مرّتين وأوصاه في هذا الأمر ألاّ يتّبع آلهة أخرى فلم يحفظ ما أوصى به الربّ»[1]. وتواصل هذا التمازج الدّيني مع الأجوار حتى انقسام المملكة شمالية وجنوبية، فكان تزويد يربعام (٩٣١ ق.م)، لمعبدي دان وبيت إيل بعجلين ذهبيين، تقليدا للآراميين المجاورين، الذين كانوا يودّون تمثيل بعل هدد في شكل ثور[2].

فالمتابع لتاريخ الاجتماع الدّيني اليهودي يلحظ ضغط التحوّلات السّياسية وأثرها عليه، فمثلا انحياز الشّماليين، سكان إسرائيل، لعبادات أجوارهم الكنعانيين والآراميين، لم يكن ليعبّر دائما عن انبهار بالآخر، بل يدخل ضمن صراعاتهم الدّاخلية بين الشّمال والجنوب.

وأن تبكّر اليهودية بطرح فلسفة التوحيد، مشروعا فكريا روحيا يبغي خلاص الإنسان، في زمن هيمنة العقلية التعدّدية وحضور الأسطورة المكثّف، ليس من الهيّن فيه ترويج هذا البديل وغزو القناعات الدّينية المترسّخة، وإرساء المغاير الذي ينقل الإنسان من التعدّد إلى الوحدانية، ومن محلّية الإله إلى عالميته، بكل أبعاد ذلك الاجتماعية والدّينية والحضارية. فالفضاء الحضاري الذي نشأت فيه

---

(١) سفر الملوك الأوّل١١ : ١ ـ ١١.

(٢) سيد فرج راشد: اليهود في القدس، ص١٧٦.

اليهودية، كان مناقضا لما تسعى الموسوية لترويجه. إذ الوسط الذي بزغت فيه ـ مصر ـ كان يطرح معتقد تأليه الملوك، الذي يتناقض مع قبول بديل ثان يخرج الحاكمية من ذات الملك، ليجعلها احتكاما وامتثالا لإله غيبي متعال، بحسب ما يصوّره موسى، لينفي كافة المعبودات المختلفة وما تمثّله من تعدّد للمصالح والمنافع. وأمام جحود صارم من السّلطة الفرعونية، لم يكن أمام موسى سوى اختيار قرار الخروج، بحثا عن فضاء تتوفّر فيه حرّية نسبية للدعوة الدّينية الجديدة، فكان اختيار بلاد كنعان منمّا عن معرفة ثاقبة بالأوضاع الدّينية والاجتماعية في المنطقة. إذ تذكر التوراة في سفر الخروج في الإصحاحين الثاني والثالث، والقرآن الكريم في سورة (القصص: ٢٢ ـ ٢٨)، أن موسى قضى ما يقارب العشر سنوات، في منطقة مدين بين مصر وكنعان قبل خروجه.

فالتعدّد المصري الذي ينتهي إلى هرم السّلطة السّياسية، التي تؤمن بألوهيتها، بوصفها تجمع النّاسوتي واللاّهوتي[١]، يناقضه التعدّد الكنعاني الذي كان منفتحا لأي آلهة مغايرة، ومن هذا المأتى كان اختيار موسى لبلاد كنعان دون غيرها، إذ بإمكانه الإدلاء بصوته الدّيني إلى جانب الأصوات المغايرة. ولعلّ البحث عن التعايش والتأقلم مع الأوضاع الجديدة، هو الذي جعل أتباع موسى لا يرون مانعا من

---

(١) يقول إمام عبد الفتاح إمام متحدثا عن المزج بين مفهوم الألوهية ومفهوم الملكية في الحضارة المصرية القديمة: «كان الملك في مصر الفرعونية إلها منذ بداية النظام الملكي فيها، ولم تكن هذه الألوهية رمزية أو مجازية تشير فقط إلى سلطته المطلقة ومكانته السامية، بل هي تعبير حرفيا عن عقيدة كانت إحدى السّمات التي تميزت بها مصر الفرعونية، وهي عقيدة تطوّرت على مرّ السنين لكنها لم تفقد شيئا من قدرتها وتأثيرها» الطاغية/ دراسة فلسفية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، ص٢٨.

مشاركة المؤابيين احتفالاتهم ومجالسهم، التي كانت تطفح بطقوس وتقاليد أديانهم، حيث السّجود للآلهة وتقديم الذّبائح لها وممارسة الفحش المقدّس. وكأن الذي رجاه موسى من الوسط الكنعاني، أي الحرية الدّينية، كان الإختبار الأكبر لأتباعه، ليدخلوا على إثره متاهة هذه الحرية، التي أتت على تشويه، إن لم نقل القضاء، على الأفكار العقدية التي خرجوا من أجلها. فالممنوعات التي تحفل بها ديانة موسى مسموح بها في ديانات الأجوار، والتصوّرات التي تحكم الإله الموسوي أصبحت تزاحمها نقائضها، ولذلك بمجرد غياب موسى أربعين يوما حدث الإنقلاب وراءه، رغم بقاء وصيه هارون خلفه للحفاظ على نهجه.

وتمرّ سنين الإنغلاق السيناوي الأربعين، محاولة للقطيعة مع أجيال عرفت الخضرمة وأملا في نشوء أجيال جديدة تتربى على إدراك وسلوك مغايرين، حتى تتخلّص من التيه الدّيني الذي عرفه الآباء والأجداد[1]. ولكن بمجرّد أن تحدث معاينة الأجيال الجديدة للمناقض، باختبارها المعيشي داخل الفضاء الكنعاني، بعد أن كانت على أطرافه، يصل الإنحراف والتنكّر لما جاء به موسى حتى لا يبقى من آثار دعوته إلاّ النزر القليل. وصار على اليهود العبرانيين الذين دخلوا كنعان، أن يعيدوا النّظر في بناهم الاجتماعية والتنظيمة والدينية لكي يتمكّنوا من الإنخراط بعمق في المجتمع الجديد. فكانت التضحية بجل معطيات وقيم العالم البدوي الرعوي، وكان على الفروسية بجموحها وقلقها ولهاثها وراء ضحاياها أن تسقط لحساب الاستقرار

---

(١) عفيف طباره: اليهود في القرآن، ص٤٤.

والإنتظام، وكان على الغزو والقتال الذي يدمّر النسل والزرع أن يفسح الطريق لاحترام الأرض[1].

وكان تشكّل طبقة كهنوتية متماسكة استحوذت على التكلّم باسم الدّين، وقادرة على إعادة بناء ذاتها حتى بعد التفتيت والتهجير، كما حدث إبان الغزو البابلي، مما حال دون أيّة محاولة تصحيح. ولم يكتب لهذا الانبعاث الموسوي الظرفي، إلاّ مع المسيح الذي ما جاء لينقض الناموس بل ليتمّه، ليستمرّ مجدّدا التردّي العقدي لليهودية بعده. وحتى في فترات تكوّن التلمود لم نلحظ تطوّرا لمفهوم الإله، بل حافظت التصوّرات القديمة على عقول مدوّنيه وجامعيه، فبقيت الرّؤية الإنسية مسيطرة. وبما أن التلمود جمع أقوال الحكماء وأقوال السفهاء، وكان سجلّ ذاكرة شعب، فيه الفتوى ومعارضتها، وفيه الآراء المتضاربة والمتناقضة حول الدّين وحول شؤون الحياة، فقد خضع فيه مفهوم الإله لهذا التنوّع أيضا.

فالتوحيد النافي للألوهيات المتعدّدة، كان متواجدا بحضور الأنبياء، وفي فترات غيابهم نلحظ ظهور نظام الواحدية، حيث اعتبار يهوه واحدا من جملة آخرين وليس الوحيد، ما أوحى لهم خصوصية الرّبوبية دون مشاركة شعوب أخرى لهم فيها. وفي تناول الاستهواد العربي الدعوي لموضوعة الألوهية لدى اليهود، نجد حكما على أتباع هذه الديانة باقتراف التشويه المتعمّد لهذا المعتقد، بتخلّيهم المسؤول عن الأمانة المنوطة بعهدتهم، وكأن الاستقامة العقدية شيء غير

---

(١) طيب التيزيني: من يهوه إلى الله، ج: ٣، م: ١، ط: ١، دار دمشق، بيروت، ١٩٨٥، ص١٥٣.

مرغوب فيه لديهم، ما جعلهم يبنون ديانة تواتي طباعهم وأمزجتهم، الأمر الذي حشرهم في زمرة الضالين[1]، ولعل هذا التحليل الخلقي والسطحي يبتعد عن تفهم العوامل المتحكمة في الأمر التي أشرنا إليها سلفا.

فالقول بتمام الدين وكماله منذ البدء، واقتدار الكفاءة العقلية والدّينية للبشر على تقبل «دين الله»، من طرف الإنسان الماكث في بداية التاريخ أو الحاضر في عصر متأخّر متساوية الحظوظ، ينفي تطوّر العقل الدّيني واختلاف امكانيات التفهّم والاستيعاب من عصر لآخر. فذلك النفي ما منع النظر في اليهودية كمحطّة من محطات تطوّر العقل الدّيني في الشرق.

---

(١) ـ محمد طنطاوي: بنو إسرائيل، ج: ٢، ص٣ ـ ٤.
ـ عبد الكريم الخطيب: اليهود في القرآن، ص١٣.
ـ صلاح الخالدي: الشخصية اليهودية، ص١١٨.

الفصل الثاني

رؤية الاستهواد العربي لمفهوم النبيّ في التوراة

النبوة في اليهودية واقعة دينية إشكالية، تستدعي الإحاطة بها ربطا بين مكوّنات متنوّعة، خاصة وأن ممثّليها انقرضوا ولم تبقى سوى رسوم وآثار، متمثّلة في أقوال وأفعال منسوبة إليهم. ولذلك دراسة أية عيّنة من عيّنات النبوّة الإسرائيلية بالمنهج النفسي أو الاجتماعي أو الإناسي مجبرة على معانقة الكلمة الطلل، المحدّثة والمبلّغة عن النبيّ.

ومن المسائل الرئيسيّة التي حثّت الاستهواد العربي على الإهتمام بالموضوع، الاستفاقة على غياب القداسة والاستقامة الخلقية مع أنبياء التوراة، بعكس ما نجده في القرآن، إلى جانب كثرتهم اللاّفتة، في شعب صغير نسبيا. وربما مما زاد الإثارة تجاه المسألة، خروجها عن الثنائية الإسلامية، رسول نبيء، واحتوائها نماذج تبتعد وتقترب من الرّؤية الإسلامية، مثل: الأب والرّائي والقاضي والمسيا ورجل الله، وعدم انحباسها عند الذكور بل امتدّت إلى الإناث أيضا.

١ ـ النبيّ والقداسة

كانت مشاهد الأنبياء، نوح وإبراهيم ولوط ويعقوب وهارون وداود وسليمان، الذين لم يتمتّعوا بسلوك خلقي وعفّة جنسية واستقامة دينية في التوراة، على ما جاء في القرآن[١]، وراء إصابة الاستهواد العربي بالذّهول من الحطّ الخلقي والدّيني من هؤلاء الأنبياء[٢]. من هذا الباب أدمجت الإستقامة الخلقية للأنبياء معيارا لفصل الدّخيل عن الأصيل في التوراة إلى جانب المعايير الأخرى.

أ ـ إبراهيم: يبدو ديوثا لا يمانع أن تنزع منه زوجه لتلحق بجواري الملك ليفوز بنفسه[٣]. تروي التوراة: «وحدث لما قرب أن يدخل مصر أنه قال لساراي امرأته إني قد علمت انك امرأة حسنة المنظر، فيكون إذا رآك المصريون انهم يقولون هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك. قولي إنك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك. فحدث لما دخل إبراهيم إلى مصر أن المصريين رأوا المرأة انها حسنة جدّا ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى الفرعون فأخذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع إلى أبرام خيرا بسببها وصار له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأتن وجمال. فضرب الربّ فرعون وبيته ضربات

---

(١) انظر تكريم هؤلاء الأنبياء في سورة الأنعام: ٨٤ ـ ٨٦.

(٢) بلغ مع محمّد علي البار حد اتهام ترجمات الكتاب المقدّس المعدّة للناطقين بالعربية بعدم أمانتها عند نقل الوقائع اللاأخلاقية، وتلاعبها بالألفاظ وانتقاء الألين منها، لما للموضوع من حساسية في التصور الإسلامي. انظر كتابه: المدخل لدراسة التوراة، ص١٨٢.

(٣) راجع نماذج من تقزز كتاب التيّار الدعوي وتكذيبهم لما يرد في التوراة بشأنه لدى:
ـ محمود بن الشريف الأديان في القرآن، ط: ٤، دار المعارف مصر، ١٩٨٠، ص١١٣ ـ ١١٥.
ـ علي عبد الواحد وافي: اليهودية واليهود، ص٧١ ـ ٧٢.

عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام. فدعا فرعون أبرام وقال: ما هذا الذي صنعت بي لماذا لم تخبرني انها امرأتك لماذا قلت هي أختي حتى أخذتها لي لتكون زوجة والآن هو ذا امرأتك خذها واذهب فأوصى عليه فرعون رجالا فشيعوه وامرأته وكلّ ما كان له»[1]. وتتكرّر القصة لإبراهيم مع رجل ثان بقادش، ولعلّها نفس القصة الأولى، تسرّبت لكتاب التوراة من جرّاء تعدّد المصادر التي أخذ عنها التدوين الأخير، كما تعدّد الأمر بالنسبة للوصايا العشر بأساليب مختلفة ولكن بمعان متقاربة. وتبدأ القصة الثانية بقول: «وانتقل إبراهيم من هنالك إلى أرض الجنوب وسكن بين قادش وشور وتغرّب في جرار، وقال إبراهيم عن سارة امرأته هي أختي فأرسل أبيمالك ملك جرار وأخذ سارة. فجاء الله إلى أبيمالك في حلم اللّيل وقال له: ها أنت ميّت من أجل المرأة التي أنت أخذتها فإنها متزوّجة ببعل، ولكن أبيمالك لم يكن قد اقترب إليها. فقال يا سيّد أأمّة بارة يقتل ألم يقل لي انها أختي وهي أيضا نفسها قالت هو أخي، بسلامة قلبي ونقاوة يدي فعلت هذا. وأنا أيضا مسكتك عن أن تخطئ إلي ولم أدعك تمسّها. فالآن ردّ امرأة الرجل فإنه نبي يصلّي لأجلك فتحيا. وإن كنت لست تردّها فاعلم انك موتا تموت أنت وكلّ من لك... فأخذ أبيمالك غنما وبقرا وإماء وأعطاها لإبراهيم وردّ إليه سارّة امرأته وقال أبيمالك هو ذا أرضي قدّامك اسكن فيما حسن في عينيك»[2].

تشترك القصّتان في نقطتين أخلاقيتين استوقفت عديد الدارسين:

(١) سفر التكوين١٢: ١١ ـ ٢٠.
(٢) سفر التكوين٢٠: ١ ـ ١٦.

أوّلا: قوله إن المرأة أخته واستعماله المراوغة.

ثانيا: عدم ممانعته أن تعاشر زوجه غيره.

يذهب عبد الوهاب النجّار في تعليل النقطة الأولى، إلى أن إبراهيم وسارّة كانا حقّا أخوين، وذلك قبل تشريع تحريم الأخت على أخيها، وأنه لا فائدة من القول إنها أخته في الدّين[1]. فيصبح قول إبراهيم من باب الصّدق وليس من باب المراوغة، والكذب يترفّع عنه الأنبياء. أما النقطة الأخلاقية الثانية التي تبيّن تساهل إبراهيم أمام أخذ زوجه وعدم إبدائه أيّة معارضة، فقد وجدت امتعاضا لدى التيّار الدّعوي لاحتكامه للمقياس الخلقي الإسلامي، لذلك اعتبرت الفعلة معرّة ملحقة بالانضباط النبوي لإبراهيم. والتقليد العبري المتأخّر ـ الفترة التلمودية ـ استفاق لهذه الحطّ الخلقي، مبرّرا الفعلة بكونها تتجاوز إرادته. يذكر ربّاي هوشيعا (ق. ٣م) أن سارة كانت على غاية من الجمال، ولكنّ إبراهيم لم يلحظ جمالها الجسدي إلاّ عند عبور النّهر، رأى جسمها الفاتن فأعجب بها أيما إعجاب، وخاف أن تستهوي أهل مصر فيؤذونه بسببها. فكان أن خبّأها قبل اجتيازه الحدود في صندوق فسأله العامل عن عبر الحدود عمّا في الصندوق، فقال: شعير. قال له الموظّف: بل قمح. فقال إبراهيم: إذن ضريبة القمح. قال العامل: لا بل في الصندوق أفاويه. قال إبراهيم: إذن أدفع ضريبة الأفاويه. قال العامل: لا بل في الصندوق ذهب وفضّة. فقال إبراهيم: إذن أدفع ما تريده مني. عندها أوجس العامل خيفة أن يكون في الصندوق ما هو أثمن من هذا كلّه وإلاّ لما كان هذا الرجل مستعدّا أن

(١) قصص الأنبياء، مطبعة العلوم، مصر، ١٩٣٢، ص٧٥.

يدفع كلّ شيء، فطلب إليه فتح الصندوق، وما ان رفع الغطاء حتى أضاءت الدّنيا من بهاء وجه سارة[1].

ب ـ **لوط**: يكرم القرآن الكريم لوط في عدّة آيات[2]، وأيّة شبهة بشأن خلقه في النصّ التوراتي عدّت تحريفا وإضافة. مما ترويه التوراة عن لوط: «فسكن في المغارة هو وابنتاه، وقالت البكر للصّغيرة: أبونا قد شاخ وليس في الأرض رجل ليدخل علينا كعادة كلّ الأرض. هلمّ نسقي أبانا خمرا ونضطجع معه، فنحيي من أبينا نسلا. فسقتا أباهما خمرا في تلك اللّيلة ودخلت البكر واضطجعت مع أبيها ولم يعلم اضطجاعها ولا بقيامها. وحدث في الغد أن البكر قالت للصّغيرة: إني قد اضطجعت البارحة مع أبي نسقيه خمرا اللّيلة أيضا فادخلي اضطجعي معه فنحيي من أبينا نسلا، فسقتا أباهما خمرا في تلك اللّيلة أيضا. وقامت الصّغيرة واضطجعت معه. ولم يعلم باضطجاعها ولا بقيامها. فحبلت ابنتا لوط من أبيهما فولدت البكر ابنا ودعت اسمه مؤاب وهو أبو المؤابيين إلى اليوم، والصّغيرة أيضا ولدت ابنا ودعت اسمه بن عمي وهو أبو بني عمون إلى اليوم»[3].

لاقت هذه الممارسة اللاّشرعية من لوط رفضا تاما في الرؤية الدّعوية، واعتبرت الفعلة تقوّلا كاذبا على نبيّ. والملاحظ من النصّ التوراتي أن نسلَي بني عمّون والمؤابيين، المتأتيين من علاقات غير مشروعة، قد زاحما العبريين في شؤون الحياة فترة دخولهما فلسطين،

(١) مدراش ربا، الفصل: ٤٠، فقرة: ٥، (ترجمة: ١، ص٣٢٩ ـ ٣٣٠)، نقلا عن أنيس فريحة: في القصص العبري، ص١٨٥.
(٢) النمل: ٥٦ ـ ٥٧ / القمر: ٣٣ ـ ٣٤.
(٣) سفر التكوين١٩: ٣٠ ـ ٣٧.

ولعل نيّة الكاتب التوراتي واضحة في تشويه تلك الشّعوب. فكان السّبيل إلى اختلاق تدنيس سلالي، منجرّ عن تشويه خلقي، بفضله يكون السّابق واللاّحق من القومين خارج الدائرة النقيّة للشّعب المختار.

ج ـ **يعقوب**: تتحدّث التوراة عن إسحاق عندما شاخ أنه أراد أن يترك بركة لأحد ابنيه، عيسو الأكبر دون أخيه يعقوب. والبركة ميراث روحي لا يعادله شيء، وكان مكر يعقوب أن يتنكّر في مظهر أخيه وشكله ليبدو عند ملامسة أبيه الأعشى على سمات عيسو الخشن بخلاف ما هو عليه. انطلت الخدعة على إسحاق وأعطى بركته يعقوب الذي ظنّه عيسو، ولم ينفع هذا الأخير من ترجّ لاحق لأبيه لينال جزءا من البركة[١].

يجلي التّحليل البنيوي أهداف القصّة التي تتطلّع لحصر ميراث النبوّة والسّلطان الرّوحي في عرق وجنس محدّدين، ينتهي إلى بني إسرائيل، الذين ستكون لهم الوراثة الأبدية لسلطان الله في كونه. وتتعدّد نقاط الإختلاف بين التوراة والقرآن بشأن يعقوب، فزوجه راحيل التي كانت وثنية، وبقيت على دينها سنينا حتى بعد زواجها منه، تروي التوراة سرقة أصنام أبيها وبعلها شريكها في فعلتها، ثم رحلا معا نحو فلسطين، إلى أن تأتي إلى لوم لابان يعقوب على صنيعه بقوله: «والآن أنت ذهبت لأنك اشتقت إلى بيت أبيك ولكن لماذا سرقت آلهتي»[٢].

د ـ **هارون**: يحضر في التوراة رفيقا لموسى في أداء رسالته

---

(١) سفر التكوين٢٧.
(٢) سفر التكوين٣١: ٣٠.

الدّينية، ولكن بغياب هذا الأخير يرتدّ هارون عن المهامّ المنوطة به ويجاري جماعات العبريين بتجسيم معبودهم في شكل ثور، على مثال ما يفعله أتباع الأديان المجاورة. وهذا التخلي عن جوهر الدّيانة الموسوية عدّ ارتدادا من طرف موسى، وما تصوّره التوراة من تحميل هارون مسؤولية ارتداد الأتباع، نجده غائبا في النصّ القرآني الذي صوّر الفعلة بأنها تمت رغم مناهضة هارون لها ووقوفه ضدها[1].

ويبدو النصّ التوراتي في حديثه عن هارون متضاربا، فإلى جانب ما يسجّله عنه من تنكّر لديانة موسى، نجد عديد الآيات التوراتية الأخرى توحي بتنزّل التوراة على كلّ من موسى وهارون[2]، واهتمامهما بتبليغها رغم كلّ الصّعوبات. وقد رأى ثروت أنيس الأسيوطي، أن عملية نسبة التوراة لهارون إلى جانب موسى، ليست إلاّ عملا ماكرا من طرف الكهنة للبحث عن شرعية تواصل الإرث الرّوحي عبر هارون، الذي تدّعي تحدّرها منه، حيث أن موسى لم يعقب[3].

ج ـ **داود**: ينحدر داود من سلالة مؤابية، غير نقيّة بالمفهوم التوراتي، ولا ندري كيف تجاوزها النقّاء العرقي والمصنّف الأخير للتوراة. وتظهر سلوكات داود الجنسيّة فاضحة، «كان عند تمام السّنة في وقت خروج الملوك أن داود أرسل يؤاب وعبيده معه وجميع إسرائيل فأخرجوا بني عمّون وحاصروا ربة. وأما داود فأقام في أورشليم وكان في وقت المساء أن داود قام عن سريره وتمشّى على

---

(١) راجع تعارض الموقفين التوراتي والقرآني في سفر الخروج٣٢: ١ ـ ٦.
وسورتي طه: ٨٣ ـ ٩٨ والأعراف: ١٤٨ ـ ١٥٢.

(٢) انظر الخروج٧: ٨ والاصحاح٩: ٨.

(٣) ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج:١، ص٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣٠.

سطح بيت الملك فرأى من على السطح امرأة تستحمّ. وكانت المرأة جميلة المنظر جدّا، فأرسل داود وسأل عن المرأة فقال واحد: أليست هذه بثشبع بنت اليعام امرأة أوريا الحثي. فأرسل داود رسلا وأخذها فدخلت إليه فاضطجع معها وهي مطهّرة من طمثها ثم رجعت إلى بيتها وحبلت المرأة فأرسلت وأخبرت داود وقالت إني حبلى»[١]. فما كان من داود إلا أن دبّر مكيدة للخلاص من بعلها ف«كتب داود مكتوبا إلى يؤاب وأرسله بيد أوريا وكتب في المكتوب يقول: اجعلوا أوريا في وجه الحرب الشّديدة وارجعوا من ورائه فيضرب ويموت»[٢].

فكان أن انضمّت بثشبع إلى بيت داود وضُمَّت إلى حريمه، ولا تتوقّف المغامرات الجنسية في بيت داود عنده، بل يشاركه فيها أبناؤه أيضا بعلاقات فيما بينهم مثلما حدث لأبشالوم بن داود مع أخته ثامار[٣]. فهتك المحارم وعدم الإمتثال للنّواهي، حتى لدى الصفوة والقيادة الممثّلة في الأنبياء، يخفي أنفسا مضطربة أمام الإشباع العادي، حاول المدوّن أن يحطّم عبرها المحرّم المنغرس في قلب التوراة بين الوصايا العشر، جاعلا الأنبياء أيضا ينتهكون هذه الموانع. وتتطوّر رمزية العنف الجنسي النّبوي مع الكاتب التّوراتي، إلى جعل داود يقدّم لميكال بنت شاول ـ طالوت ـ هديّة مهر، عمادها مئتا مذاكير رجل فلسطيني[٤].

هـ ـ سليمان: تشذّ الرّواية التوراتية بشأنه عمّا يصوّره الموقف

---

(١) سفر صموئيل الثاني١١: ١ ـ ٥.
(٢) سفر صموئيل الثاني١١: ١٤ ـ ١٦.
(٣) سفر صموئيل الثاني١٣.
(٤) انظر سفر صموئيل الأول١٨: ١٧.

القرآني، فهو بحقّ ملك شهواني، ولا ترى مانعا أن تلحق به نعوت الكفر والزّيغ[1]. فنشيد الأناشيد المنسوب له، يعبّر عن حرقة غرامية مشبوبة بين عشيقين، كلف أحدهما بالآخر حذ الهيام، يبدأ بتمني العاشقة مضاجعة حبيبها الذي عند ثدييها يبيت، حيث ثمرته حلوة لحلقها فهي مريضة حبّا. ويتمّ اللّقاء مع الحبيب الذي يجد شفتيها كسلكة من القرمز، وخدّها كفلفلة رمّانة تحت النّقاب، وثدييها كخشفتي ضبية توأمين، وشفتيها من طيبهما تقطران شهدا، ودوائر فخذيها مثل الحلي صنعة يدي صنّاع، وسرّتها كأس مدورة لا يعوزها شراب ممزوج. وكأغلب لقاءات العشّاق المتستّرة تودّ المفتونة لو كان لها أخا راضعا من ثديي أمّها فتجده في الخارج وتقبّله ولا يخزيها أحد، وتقوده وتدخل به على أمّها وهي تعلم بهما، فتسقيه الهائمة من سلاف الرّمان، إذ المحبّة قويّة كالموت والغيرة قاسية كالهاوية[2]. ولكن أمام الجنسانية الطافحة لنشيد الأناشيد لم يكن أمام الأحبار سوى تأويله وإعطاءه تفسيرا صوفيا يسمو بالعلاقة بين يهوه وشعبه. وقد سار اللاّهوت المسيحي على نفس المسار، واعتبر العاشقين هما المسيح والكنيسة[3]. ومما يلاحظ أن لغة الغرام التي تطبع النّشيد ليست غريبة عن لغة العشق الصوفي في التراث الإسلامي، والتي تعرف تجنسنا كلّما ارتقى السّالك مدارج المحبّة، فتبدو فيها رموز الجنس فاضحة في تصوير المكابدة.

---

(١) انظر سفر الملوك الأول١١ : ١ ـ ١٣.

(٢) التعابير مقتبسة من سفر نشيد الأناشيد.

(٣) ص. كريمر: طقوس الجنس المقدّس عند السومريين، ط: ٢، دار السائح، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٢٧.

لم تلق هذه التأويلات إجماعا في المقاربة العربية، إذ استعمال مفردات جسدية طافحة بالشّهوة، مثل الفخذ والسرّة والثّدي، ووصف المرأة التي كالنخلة وثدياها كالعناقيد، اعتبرت معان معبّرة عن غرام بشري لا عشق إلهي[1]. ومما رجّح المدلول الجنسي لهذا النشيد، أن قصص الجنس والزنا والاغتصاب والسّكر والعربدة، يطفح بها التوراة وليس النّشيد شذوذا عن التجاوزات الجنسية التي عرفها أنبياء التوراة رغم مناداة الوصايا العشر لا تزن. فمثّلت علاقات النبيّ سليمان النسوية المروية في التوراة خيطا رابطا بينها وبين نشيد الأناشيد الذي لا يزيد عن أن يكون رسالة من أرشيفه الغرامي، بل ذهب القمني أبعد من ذلك في تفسير النشيد، إلى كونه امتدادا لطقوس الزّنا الجماعي الذي كان متفشّيا في العبادات الزّراعية[2].

أمام مظاهر التّدنيس المختلفة، الدّينية والجنسية، لأنبياء يتمتّعون بقداسة مطلقة في الرّواية القرآنية، يطرح التساءل عن الأسباب الفاعلة وراء ذلك. فالمعروف أن التّوراة في خطّها العام تبدي رفضا وتقبيحا لهذه الأفعال، كما تنشد الفضيلة وتتطلّع للطّهر، ولكن لماذا ودّ كتّابها اختلاق هذه الممارسات ولم يروا مانعا في وصف بعض الأنبياء بها؟ ذكرنا في ما سبق أنّ اليهودية، لعدّة عوامل، باتت ممتزِجة بالذّات اليهودية، فجاءت أية قصّة أو مأثورة أو حض أو منع أو تحليل أو تحريم في النصّ المقدّس متّسقة مع أحوال المجموعة، ونتيجة لهذا التماهي صارت الذات منتجة الدّيانة والتعاليم والوصايا والتّشريعات. فأمام زحف أخلاقيات الأجوار وسلوكاتهم، وتبني اليهود لها

---

(١) مصطفى محمود: التوراة، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٣٩.

(٢) سيد القمني: إسرائيل التوراة.. التاريخ التضليل، ص٤٩.

وممارستها، إضافة إلى ما أنتجه التجمّع الإسرائيلي ذاته، من مظاهر الفحش والعلاقات الجنسية بين الإناث والذكور الخارجة عن الضوابط التشريعية، وممارسات الجنسية المثلية، والتي تمتد حتى مواقعة البهائم أحيانا، أتى تدنيس الأنبياء منسجما مع هذا التمشّي العام الذي حكم الجماعة الإسرائيلية. فأصبحت بموجبه تلك الممارسات وقائع معيشة، في مقابل خطاب خلقي تنشده روح الوصايا، الأمر الذي ولّد بحثا عن تبرير ديني لتلك السلوكات، تطلّب تهشيما للنموذج الخلقي النّبوي. لذلك تناول التحريف قصّة ما لتبرير وضع اجتماعي أو سياسي ظالم سار عليه بنو إسرائيل في مرحلة من مراحل تاريخهم[١].

فكما عرف اليهود تنزيل الإله من عليائه، أفقدوا النبيّ تساميه الذي يميزه، وألغيت العصمة المعهودة عنه، حتى تماثل مع غيره من البشر في إتيان المنهيات والكبائر. وبكون الرّواية التوراتية احتكرت المصدرية الأولى في حديثها عن الأنبياء، تسرّبت لعديد الكتاب الغربيين مجمل تلك المواقف، الّتي قُبِلت دون مناقشة لافتقاد المرجعية الينبوعية المغايرة. وأمام تعدد انتاجات الفكر الغربي واحتكاره لدراسات الأديان بفروعها المختلفة، تسرّبت عدوى تدنيس الأنبياء إلى بعض الكتابات العربية، التي لم تؤسّس بعد منظومة مستقلّة وشاملة في نقد التوراة، حتى لقي رفع القداسة عن النبيّ القرآني التوراتي مجاراة مع بعض الكتّاب[٢].

---

(١) علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة، ط: ١، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٤، ص٤٠.

(٢) انظر في ذلك مثلا:

ـ فؤاد حسنين علي في موقفه من النبيّ سليمان في كتابه: الأدب العبري، ص٤٨. =

٢ ـ ظاهرة النبوّة لدى اليهود

يهيمن الطّابع النّبوي على التاريخ في المنظور التوراتي، فالنّبي يتربّع في وسط التاريخ لا على هامشه، ولذلك ما كانت النّبوة بالأمر الخاطف الذي يمرّ فجأة ويتوارى، بل تكرارية ودورية، حتى لتفقد سحرها وغرابتها أحيانا، لتصبح شغلا تمتهنه طائفة في المجتمع[1]. يجعل النصّ التوراتي فروقا تميّز، البطريرك والملك والنبيّ، مثل يعقوب وسليمان واليسع، أمّا في التصوّر الإسلامي فيعدّ الثلاثة أنبياء دون اختلاف، بقطع النّظر عن أدوارهم الحياتية، فلم يميز التّشريع الإسلامي بين النبيّ والرّسول، سوى أن الأخير يحوز المهمّتين النبوية والرسولية، بخلاف الأوّل الذي يقف عند مهمّة التنبّؤ. ومع اتفاق الرّؤية التوراتية القرآنية في بعض أشكال اتصال الله بأنبيائه، كالرؤيا والإلهام والكلام الخفي والإشارة، فإن الخلاف يحصل عند إقرار التوراة باتصالات الله الرؤيوية، على حدّ سواء، مع النبيّ أو غيره من عامّة الناس، كما جرى لأبيمالك بشأن إبراهيم[2].

وقد زاحمت الأنبياء الذين حازوا اعترافا في التوراة شلّة مغايرة تم نعتهم بالأنبياء الكذبة، ومن خلال النصّ التوراتي، يظهر اشتراك

= ـ شفيق مقار: السّحر في التوراة، ص١٢٨.

ـ سيد القمني: قصّة الخلق / منابع سفر التكوين، ط: الأولى، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤م، ص١٢٨.

(١) يذكر قاسم الشواف تأسّس مدارس خاصة لتعليم الشريعة ولتخريج الأنبياء. مع الكلمة الصافية، ط: ١، منشورات دار الأجيال، دمشق، ١٩٦٩، ص١٥٦. وانظر سفر صموئيل الأول١٩: ٩ ـ ٢٤.

(٢) راجع تميّزات الوحي بين الأديان الثلاثة مع: أحمد المشرقي: الوحي والنبوة، ص٦٩ وما بعدها.

النّوعين في إتيان الخوارق والأعاجيب، بيد أنه غالبا ما تميّز «الأنبياء الكذبة» بالدّعوة لفلسفة دينية واجتماعية مغايرة، توالي الخطّة السياسية الرّسمية. مهمّتهم فيها إيديولوجية وديماغوجية أن يؤكّدوا للشّعب، بحكم وظيفتهم، أن كلّ شيء في الحديقة جميل، وأن يبّشروهم بالسّلام، بينما كانت الدّولة في الواقع على وشك الإنهيار الأخلاقي والسّياسي[1]. فقد كان الصّراع بين الفئتين على أشدّه، حيث يحتمي كلّ بأتباع تختلف مواقعهم بحسب المصلحة المتأتّية من دعوة النبيّ، ما كان فيها موضوع العقيدة موضع خلاف عميق بل كانت الوقائع السياسية والاجتماعية ما يشكّل محور الخلاف بين الشقّين[2]. فما يتبين من خلال التاريخ اليهودي، أن ظهور الأنبياء ومنشأهم ارتبط بلحظات الأزمات الاجتماعية الحادة وبحدوث التغيرات الكبرى في المجتمع، المهدّدة بتحوّل جذري في بنيته، سواء كانت مسبّباته محلّية، مثل محاولات فصل الدّيني عن السّياسي مع صموئيل وتجاوز القضاء إلى الملكية، حيث لم تعد النبوّة، ممثّلة في قضاة، يتولّون قيادة الجماعة وإرشادها بل أصبحت بيد ملوك، فكان حينها استفاقة الأنبياء على الفساد الاجتماعي الذي غاب عنهم طيلة سلطتهم القضائية؛ أو كذلك بأسباب خارجية، كما حدث أثناء غزو البابلي(٥٨٧ق.م)، فكانوا بتعبير هالفي أخلاق التاريخ التي تعيب السياسة[3].

فمهامهم السّابقة باعتلاء سدّة القيادة القضائية التي لم تتجاوز التنبّؤ وتقديم النّصح، والتي كان دورهم فيها أقرب للنشاط الكهنوتي منه

---

(١) أحمد عبد الوهاب: النبوّة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، ص١٦.
(٢) أحمد المشرقي: م. س، ص٢٠٨.
(٣) إيلان هالفي: المسألة اليهودية، ص٦٣.

الاجتماعي، حفّزهم للتنبّه لدورهم السّياسي المغبون. ولم يتم لهم استعادة دورهم الدّيني السّياسي إلا بعد العودة من المنفى البابلي (٥٣٨ ق.م) عند إعادة طرح مسألة بناء الدّولة، فطوّروا من خطابهم الدّيني أملا في الإندماج، فأصبح يهوه ربّ الأمم بعد أن كان ربّ إسرائيل، وأصبح الحديث عن اقتراب يوم الخلاص وحلول المسيا(١). إذ لم تكن ادّعاءات الأنبياء الوحيوية سوى ترجمة لحاجة لتدخّلات عاجلة للسيّر بالكتلة الاجتماعية نحو مسعى محدّد، مثل ما نجده مع النبيّ إرمياء في مساندة التدخّل البابلي ومعاضدته، ولم ير في معارضة ذلك الاحتلال إلاّ تجديفا ضدّ واقع دولي، اختلّت فيه موازين القوى بين القوتين المصريّة والآشورية، فكانت دعوته لاستسلام اليهود مخرجا لدولة التوراة من هذه الأزمة. وتأتي دعوات الأنبياء كذلك لتغيير مسلك اجتماعي يمسّ الغالبية لا القلّة، مثل انتفاضة إرمياء ضدّ سدنة المعبد لاحتكارهم مداخيل الذبائح والمحروقات، التي أصبحت ضرائب تثقل كاهل المؤمنين(٢).

وما كانت وسائل اختلاق الوجد غائبة عن أدوات النبيّ التوراتي، فمعانقة الإلهام النّبوي لغرض الاتصال الإلهي كان الخمر والمسكّر إحدى وسائلها، كما حضرت الموسيقى عنصر إثارة، أستخدم في تملك الرّوح للنّبيء(٣).

---

(١) صبري جرجس: التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، ط: ١، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٣٨ ـ ٣٩ وص٤٢.

(٢) أنظر سفر إرمياء٧: ٢١.

(٣) أحمد عبد الوهاب: النبوة والأنبياء... ص١٩. وانظر سفر صموئيل الأول١٤: ١٦ ـ ٢٣.

الفصل الثّالث

التفكير الأسطوري في التوراة

يحتّم الإلمام بالفكر الدّيني اليهودي متابعة الجوانب الأسطورية فيه، إذ عرفت التشكّلات الدّينية البدئية منشأها داخل حضن الأسطورة، وعليه فإن قراءة التاريخ القديم دونها أمر غير تام العلمية باحتسابنا الأسطورة السجلّ الأمثل للفكر وواقعه في مراحله الإبتدائية، عندما كان يحاول تفسير الوجود من حوله ويحاول قراءة الواقع الاجتماعي وتفسيره[1]. فيكون البحث عن لحظات الإدراك الأولى محاولة للتعرف على آليات التطوّر والتحوّل التي عرفها التراث اليهودي. فالعناصر الأسطورية التي حفلت بها التوراة والتي كانت بمثابة سبل فهم للكون، عبّرت عن انسجام فيما بينها، غير أن الاستهواد العربي الحديث في تناوله موضوع الميثولوجيا في التوراة، حاول فصل هذه المقطوعات عن سياقها البنيوي العام وفحصها منفصلة مما يوحي باستقلالية بينها. في حين تخضع المقطوعات الأسطورية التوراتية لمنطق موحّد وجامع، اشترك فيه اليهود مع شعوب عدّة كانوا في

---

(١) سيد محمود القمني: الأسطورة والتراث، ص٢٢.

درجة السلم الحضاري نفسها، مما أفضى أن تسيطر على ذهنيته مفاهيم إحيائية وطوطمية كانت وسيلته لتفهّم العالم.

ولا نزعم أن الكمّ الأسطوري، في تنوّع مشاغله لإعطاء تفسير للتكوّنات الأولى لعناصر الكون قد خضع للترتيب، بل جاء متداخلا، ولم تتم عملية التنسيق إلاّ لاحقا عند تنزيل الأسطوري في النصّ التوراتي، ساهم في ذلك كتبة متعدّدون، وفي مراحل تاريخية مختلفة[1]. وبقطع النّظر حول ما يمكن اعتباره إنتاجا أسطوريا ذاتيا للشّعب العبري أو فيما تبنّوه عن شعوب مجاورة، فإن مجمل ذلك وجد ترصيفه لاحقا مع حركات التّدوين، إنطلاقا من رسم صورة عن مأتى الإنسان وكونه الجائل فيه.

١ ـ التكوين البدئي للعالم

حاز الإنسان، بصفته جزءا من كونه، نصيبا هاما في أسطوريات الشعوب للتعرف على مأتاه ومآله. وكانت للميثولوجيا التوراتية بدورها المغامرةَ لرسم صورة عن الإنسان الأوّل الآتي من بدايات التاريخ، وهذا البحث عن الأصول الكونية الأولى، لئن حاز الإنسان مركزه فإن العناصر الأخرى، السّماوات والأراضي والنّبات والطير والحيوان، عرفت معه الظهور والإنبلاج أيضا، فخرجت من طيّ اللاّوجود والعدم إلى التجلّي والتواجد. ولا يتوقف موضوع التكوين في التوراة عند حدود تفسير نشأة عالمنا، بل يتجاوزه كذلك إلى الحديث عن تكوّنات سابقة. فما كان ليحصل البناء النهائي لعالمنا إلاّ بعد صراع المنشئ مع

(١) كلود ليفي ستروس الأسطورة والمعنى ص٣٣.

قوّة الشرّ والظلمة التنّين لوثيان، ولم يتهيّأ له أمر بناء عالمنا إلاّ بعد تهشيم رؤوسه السّبعة[1].

فما كانت الإنشاءات السّابقة لعالمنا قادرة لإيقاف رغبة الإله في الخلق، فقد أبدع عدّة عوالم أعادها للعدم ولم يرض عنها، وأصرّ على خلق عالمنا. كان لا بد من توفّر وسيلة يتم عبرها الخلق، فكانت الحروف أداته، ارتأى منها حرف الباء. وكان لابد من تدرّج، جاء ذلك على ستّة أيّام، خصّص سابعها لراحة الصانع من صنعته. بدا الكون إثرها على أحسن ما يكون، كما سيطر النّظام السّبعي على المخلوقات فيه، إذ خلق سبع سماوات: الحجاب، والفلك، والسحاب، والعلالي، والمقام، والثابتة، والجميلة؛ كما خلق الأرض سبعا: المسكونة، والعطشى، والنسية، وجي، وأرقا، والأديم، والأرض[2]؛ وخلق الفردوس على سبع درجات. حتى كادت الأشياء أن تكون سبعا، فالجبال سبع، والبحار سبع، وعمر الدّنيا سبعة آلاف سنة، والأيام سبعة، والكواكب سبعة، والطّواف بالبيت سبعة أشواط، والسعي بين الصفا والمروة سبعة، ورمي الجمار سبعة، وأبواب جهنّم سبعة، ودركاتها سبعة، وامتحان يوسف سبع سنين[3]. وينختم خلق الله بإنشاء آدم الذي كان يجمع صفات الأنوثة والرّجولة في شخصه[4]، ولم تكن حياته هنيئه مع زوجه الأولى ليليت إلى أن خلق الله زوجه الثّانية حوّاء كما يرد في الإصحاحات الثلاثة الأولى من سفر التكوين.

---

(١) حسن الباش: العقائد الوثنية، ص٢٠ ـ ٢١.
(٢) أنيس فريحة: في القصص العبري، ص٢١ ـ ٢٢.
(٣) الكلام لوهب بن منبه، منقول عن أنيس فريحة في القصص العبري ص٣٤.
(٤) أنيس فريحة: م. ن، ص٨٨.

فملحمة الخلق الأولى وبداية الحياة، كانت معبّرة عن كمال لا يعوزه نقص، والتوراة كسجلّ للتجربة الثانية للإنسان بعد السّقوط من الفردوس الأعلى، يسكن بناءها طموح العودة للنّقاوة الأولى المفقودة على ظهر الأرض، منفى ابتلاء الإنسان. تجعل فيها الرؤية التوراتية الشّعبَ العبري عنصر المسرحيّة الأساسي الذي يمثل القدرة الإلهية في التاريخ، وألغيت الشعوب الأخرى، التي لم يكن دورها إلا عرقلة هذا المسار، فكانت شعبا مختارا لقوى الشرّ والظلمة والفوضى لا غير. وقد يتدخّل الله لتدمير شعوب الشرّ ويحافظ على نقاوة شعبه المختار، فيكون الهلاك بكارثة كونية كما حدث مع طوفان نوح، أو بإبرام عهد دموي مع شعبه كما سنبيّن لاحقا.

٢ ـ الطوفان وتطهير الكون

يعتبر حدث الطّوفان بمثابة فعل الأزلي الغاضب الذي لا يرضى لعباده الكفر والفوضى، يرمي لغسل الكون وتطهيره، وإعادة إنشائه بعد الخراب الذي لحقه جرّاء قوى الشرّ التي هتكت حرماته، مثل عبادة غيره وعدم الامتثال لنواهيه. فكان الطوفان تطهيرا للأرض من دنسها وتنقية لأهليها ذوي الأصول العلوية. فالعود الأبدي لحالات النقاوة ضرورة إلهية حتى يُتمّ التاريخ مسيرته الطّهرية، وجيل العمالقة الذي كان جيل الطوفان هو من نسل الملائكة السّاقطين، كان رئيسهم شمحزي، سقطوا إلى الأرض أيام يارد، وكان مهبطهم الأوّل على قمّة جبل حرمون. هناك أخذوا على أنفسهم عهدا أن يطيعوا رئيسهم وأن يأتمروا بأمره. وكان الرئيس الثاني ملاك اسمه عززئيل، أمره شمحزي أن يوكّل كلّ ملاك ساقط أمر تعليم الإنسان مهنة من المهن: الحدادة والنّجارة وأدوات التبرّج وآلات الموسيقى والغناء

والطّرب، فأفسدوا الأرض بشرورهم وفجورهم. هؤلاء الملائكة الساقطون هم جماعة النفيلم، زنوا ببنات الناس فكان العمالقة[(١)]. تهيّأ نوح، ربّان سفينة النجاة، لحادث الطوفان المهيب وحمل معه ثلّة المؤمنين وثلاثين نوعا من الطيور وثلاثة مئة وخمسة وستين نوعا من الزحافات، وأغصان من الكرمة والتّينة والزّيتونة والأرز، وأدخل الحيوانات زوجين، وكان آخر من دخل منها الحمار الذي دخل إبليس متعلّقا بذنبه[(٢)]. منع نوح وحرّم أيّ نكاح في السّفينة خشية التكاثر، التزم بذلك الإنس والطّير والحيوان إلا ثلاثة، حام والغراب والكلب، فكان جزاء الأوّل سواد بشرته، والتصاق ذكر الثاني بأنثاه عند اللّقاح، وكان الثالث أن جعل فاه أداة التناسل لا المحلّ المعهود[(٣)]. امتدّ الطوفان زمنا، دمّر الكون بما فيه. فالماء إلى جانب ما تتبعه من قوة تدمير هائلة، يحمل مسحة تطهير أيضا، لذلك يلازم التطهّر شعب الله المختار ليصبح ممارسة فردية تسبق الإقدام على أداء أي شعيرة دينية. ويبقى الماء في طقس التعميد المسيحي، ببعده الرمزي العميق، غسلا للبشرية من أدران الخطيئة الأزلية وركنا من أركان الدّيانة الناشئة داخل التراث التوراتي.

* الطوفان بين الأسطورة والحقيقة

جرى الحدث بمنظور التوراة كونيا، والملاحظ أن مجاله متأتّ من تصوّر جغرافي للكون لدى كتبة التوراة، ممتدّ من فارس إلى نهر النّيل

---

(١) أنيس فريحة: في القصص العبري، ص١٥٠ ـ ١٥٢.

(٢) أبو الفداء إسماعيل بن كثير في قصص الأنبياء، ط: ٢، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦م، ص٧٩.

(٣) أنيس فريحة: م.س، ص١٦٤.

والبحر الأبيض[1]. وتسرّبت عالمية الطوفان للمؤرّخين المسلمين من جرّاء هيمنة الإسرائيليات على الكتابة التوراتية وشعبها. إذ يحمل ابن كثير مثلا على بعض الطوائف «من جهلة الفرس وأهل الهند» إنكارها وقوع الطوفان، أو قولها بمحدوديته بأرض بابل، قائلا: «قد أجمع أهل الأديان والنّاقلون عن رسل الرّحمان مع ما تواتر عند النّاس في سائر الأزمان على وقوع الطّوفان، وأنه عمّ جميع البلاد ولم يبق الله أحدا من كفرة العباد استجابة لدعوة نبيّه المؤيّد المعصوم وتنفيذا لما سبق في القدر المحتوم»[2]. ومع تعدّد الرّؤى بشأن الطوفان التوراتي، كانت محاولات للخروج به من الحادثة الأسطورية إلى الواقعة التاريخية، فجرت محاولات لتحديد الزمن التاريخي الذي تواجد فيه نوح. تشير التوراة إلى سبقه إبراهيم بثلاثة قرون، أي قبل عهده المقدّر بين (١٨٥٠ و١٧٥٠ق.م)، وتكشف القرائن التاريخية الحديثة، أنه خلال الفترة النوحية المحتملة، عرفت بلاد المشرق تواجد حضارات في كلّ من مصر والعراق ولم تشهد إندثارا مفاجئا، ومن هنا بدأ التشكّك في مقولة كونية الطوفان كواقعة تاريخية.

فقصص حدوث كوارث كونية مثل قيام الزّلازل، أو انزلاق الجبال، أو هجوم جراثيم فتّاكة، أو حدوث طوفان يدمّر الإنسانية ولا تنجو منه إلا نخبة قليلة، منتشرة بين الشعوب[3]. فقد حفظت ألواح العراق القديم قصة طوفان شديدة الشبه بالرواية التوراتية، مما حدا بالبعض لاعتبار طوفان نوح مجرد نقل لقصّة كلكامش من طرف كتبة

(١) ثروت أنيس الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: ١، ص١٠٩.
(٢) ابن كثير: قصص الأنبياء، ص٧٩.
(٣) سامي سعيد الأحمد: كلكامش، ط: ١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٩٠، ص٨٦.

التوراة[1]. سنورد بعض نقاط التشابه بين الطوفانين بحسب الرواية العراقية والعبرية:

ـ من ملحمة كلكامش[2]

عندما قرّر الأرباب في قلوبهم إرسال الطوفان. هدّم دارك ابن سفينة. أترك ممتلكاتك فتّش عن الحياة. اكره أمتعتك وانقذ حياتك. صعّد إلى السفينة بذر جميع المخلوقات الحيّة. ان السّفينة التي سوف تبنيها أنت يجب أن تكون مقاديرها نفيسة ليكون الطول مساويا للعرض. وفي اليوم الخامس أكملت تصميمها مساحة أرضها ايكر واحد وارتفاع جدرانها مئة وعشرون ذراعا. وجانب ظهر السّفينة كان قياسه مئة وعشرون ذراعا. وضعت شكل خارجها وكونته وجهزته بستّ طوابق. وفي اليوم السّابع اكتملت السّفينة ملأتها بكلّ شيء أتملكه. ملأتها بكلّ شيء أتملّكه من المخلوقات الحيّة. وجعلت كلّ عائلتي وأقاربي يصعدون إلى السّفينة. مع حيوانات البرّية ووحوش الغاب والضّباع كلّهم. وجعل لي الربّ شمش وقتا محدّدا عندما تمطر عند الفجر حمصا وعند الغسق حنطة الموت. وتحوّل كلّ شيء منير إلى ظلام وحطّم الأرض كما يتحطّم الوعاء. وهبّت الرّيح الجنوبية ليوم واحد وهبّت بسرعة. حتى الأرباب خافوا من الطّوفان فكيف أنطق بالحرب لتدمير أمّتي. وبحلول اليوم السّابع انسحبت

---

(١) Ibraim Amin Ghali, L'Egypte et les juifs, p. 74.

(٢) يقول سامي سعيد الأحمد «من الصعب جدا معرفة السنوات التي حكم فيها كلكامش مدينة أرونوك (العراقية) بالضبط، فربما حكم حوالي سنة ٢٥٥٠ ق.م، ويذكر ثبت الملوك بأن مدة حكم كلكامش كانت مائة وستا وعشرين سنة وهو رقم يستحيل قبوله...» كلكامش، ص٣٥.

عاصفة الطوفان. هدأ البحر وخفتت سرعة الرّيح وتوقّفت عاصفة الطّوفان. ووقفت السّفينة على جبل نصير وأمسك جبل نصير بالسّفينة ولم يسمح لها بالحركة. وعند حلول اليوم السّابع أرسلت الحمامة وأطلقت. ذهبت الحمامة ورجعت إليّ لم تجد مكان وقوف لها تشاهده فرجعت[1].

- الرّواية التوراتية

فقال الله لنوح نهاية كلّ البشر قد أتت أمامي. اصنع لنفسك فلكا من خشب جفر. وهكذا تصنعه ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك. وخمسين ذراعا عرضه وثلاثين ذراعا ارتفاعه. وتصنع كوّا للفلك وتكمله إلى حدّ ذراع من فوق وتضع باب الفلك في جانبه. مساكن سفلية ومتوسّطية وعلويّة تجعله. فتدخل الفلك أنت وبنوك وامرأتك ونساء بنيك معك ومن كلّ حيّ ذي جسد اثنين. ومن كلّ تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك. وحدث بعد السّبعة الأيّام أن مياه الطّوفان صارت على الأرض. انفجرت كلّ ينابيع الغمر العظيم وانفتحت كلّ طاقات السّماء. فتغطّت الجبال فمات كلّ الذي كان يدبّ على الأرض من الطّيور والبهائم والوحوش وكلّ الزحافات التي كانت تزحف على الأرض وجميع النّاس. ثم ذكر الله نوحا وكلّ الوحوش وكلّ البهائم التي معه في الفلك. وأجاز الله ريحا على الأرض فهدأت المياه وانسدّت ينابيع الغمر وطاقات السّماء. واستقرّ الفلك في الشّهر السّابع في اليوم السّابع عشر من الشّهر على جبال أراراط. ثم أرسل نوح الحمامة من عنده ليرى هل قلّت المياه من على وجه الأرض. فلم

(١) اللّوح الحادي من ملحمة كلكامش، ترجمة: سامي سعيد الأحمد، ص٦٦.

تجد الحمامة مقرّا لرجلها فرجعت إليه إلى الفلك لأنّ مياها كانت على وجه الأرض[1].

تتشابه القصة في الطوفانين وهي توحي بنقل واضح، وربما التحديد الثابت لكل من فترتي نوح وكلكامش ستسهّل الأمر لا تحلّه. وإن يكن القول، أنه لا يمكن الإقرار دائما أن اللاّحق أخذ عن السابق، بمقتضى أن عديد الأساطير المشتركة بين الشعوب لا تعود إلى المثاقفة الأسطورية وإنما لإنتاج ذاتي. وبما أن تواريخ الآباء والأنبياء التوراتيين لا يسود اتفاق ثابت بين الباحثين حولها، بل لازالت تقريبية، نوح يحدد تاريخه مثلا بـ٢٠٠٠ ق.م وأما ملحمة كلكامش المتضمنة لقصة الطوفان فقد بلغتنا على نسختين الأولى تعود إلى العصر البابلي القديم (٢٠٠٠ ـ ١٥٥٠ق.م) والثانية إلى الحقبة الآشورية، حيث أمر بتدوينها أو ترجمتها الملك الآشوري آشور بانيبال (٦٦٩ ـ ٦٣٠ق.م)[2]. وهي تواريخ متقاربة لا يمكن الإعتماد عليها للجزم بنسبتها لجهة معينة، هذا من ناحية تحديد المبدع والناقل، أما المشكلة الرئيسية التي تعترضنا في دراسة التراث القديم وبحسب قول ليفي ستروس: أين تنتهي الميثولوجيا وأين يبدأ التاريخ؟[3].

٣ ـ أسطورة الدّم والعهد الأبدي

لا يعني سقوط الإنسان على الأرض انفصالا عن ملكوت الله، فالتواصل والتعاهد أزلي بينهما في المفهوم التوراتي، تعبّر عنه أقوال

---

(١) سفر التكوين: ٦ ـ ٧ ـ ٨.

(٢) سامي سعيد الأحمد: كلكامش، ص٥٨.

(٣) كلود ليفي ستروس: الأسطورة والمعنى، ص٣٥.

وتجسّده أفعال. والدّم بسحره الخاص عند الشّعوب البدائية، يحضر برمزية عالية في طقوس اليهودية وبأشكال متنوّعة. فمطمح استرضاء الآلهة بالدّم مسألة شائعة بين شعوب الشرق القديم، وليست العقلية البدائية اليهودية نشازا عن الفكر الأسطوري السّامي في ذلك، فقد حضر الدّم وثاق عهد وقربان تكفير وغسل تطهير بين الربّ والأنام.

أ ـ الأضحية

يأتي تقديم الأضاحي عموما مثقلا بمعاني تجديد العلاقة وتمتينها، والتوراة عرّجت على مسألة الأضاحي بأنواعها ومنها البشرية في عدّة مواضع، فنراها تنبذ هذه الفعلة وتستنكرها في قولها: «لا تعمل هكذا للربّ إلهك لأنهم قد عملوا لآلهتهم كل رجس لدى الربّ مما يكره هكذا أحرقوا حتى بنيهم وبناتهم بالنّار لآلهتهم»[(1)].

وقد صوّرت التوراة الهمّ بممارسة هذه الفعلة من طرف إبراهيم ثم جرى التّراجع عنها واستنكارها[(2)]. اعتبر محمّد الطّالبي ومحمّد أحمد محمود حسن، ما فعله إبراهيم مع أحد بنيه، سواء إسماعيل أو إسحاق[(3)]، المقصود منه الإرشاد لمنع عادة التّضحية بالإنسان

(1) سفر التثنية٣١: ١٢.
(2) راجع سفر التكوين٢٢.
(3) الإختلافات حول شخص الذبيح في التراث الإسلامي متنوّعة، فالنصّ القرآني لم يصرّح باسم المعني، ورغم وجود بعض الأقوال المنسوبة للنبي بشأن تحديد هوية الذبيح، فإنها لم تحسم الخلاف، مثل: «أنا ابن الذبيحين»، دلالة على أبيه عبد الله الموعود للذبح وجده إسماعيل، انظر الكشّاف للزمخشري، ج: ٣، ص٣٥٠. بشأن الاطلاع على اختلاف الآراء حول شخص الذبيح، يمكن مراجعة القائمة التي أعدها جون فونتان:
Jean Fontaine, in "IBLA", n.116, 4 trimestre 1966, pp. 427 - 428.

وإيقافها، حتى يعمّ الأمن والأمان بين أفراد الأسرة[1]. فقد كان ارتقاء التفكير الإنساني وتصحيح رؤيته للإله من الدّوافع التي ساهمت في تواري هذه العادة[2]. والتوراة باعتبارها كتاب تأريخ لعقلية دينية سجّلت في عديد المواقع تطوّر مسألة القربان، وبيّنت عديد المقطوعات منها المواقف التي أودت للتخلّص من هذه العادة واستبدالها بأساليب أخرى تجرى على الإنسان ولا تحمل تهديدا لحياته، وحصر الأضحية التامة بالنّوعين الحيواني والنّباتي. فالإله الإبراهيمي والموسوي يقرّ في التوراة هذه العادة، ثم نجدها تنسخ بقرار لاحق ليستعاض عنها بقربان حيواني. ولكن رغم هذا النّسخ الذي يقرّه الربّ فإن ممارسة هذه التّقدمة وتواصل جاذبيتها وإغرائها للإنسان اليهودي، حتى عصور متأخّرة نسبيا، لتفصح عن عمق هيمنة نسك ديانات الأجوار على الدّيانة المحلّية الموسويّة. فإلى عهد متأخّر نجد هذا الطقس ممارسا من طرف اليهود، فقد قدّم الملك آخاذ (٨٥٣ ق.م) ابنه قربانا للآلهة، وكذلك أيضا ابنة يَفتاح الجِلعادي[3].

ربط أحمد شلبي، في تفسيره الظاهرة، بين تطوّر وتقهقر الوعي البشري بالألوهية وبين ممارسة هذه العادة، فبقدر ما يبتعد الفرد عن الفهم الصّحيح بقدر ما يسقط رهين هذه الممارسة[4]. إذ الأضحيات

---

(١) Talbi Mohamed, Islamochristiana, n.8, 1982, p. 3.
محمد حسن: مصر والعرب وإسرائيل، ص٧٣.

(٢) علي عبد الواحد وافي: الصوم والأضحية بين الإسلام والأديان السابقة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٦٣، ص٧٥.

(٣) راجع سفر الملوك الثاني١٦ : ٣ / سفر الملوك الثاني١٧ : ١٧ / سفر القضاة١١ : ٢٩ - ٤٠.

(٤) أحمد شلبي: مقارنة الأديان / اليهودية، ص٢٠٥.

في أقدم أشكالها كانت تقدّم من بني الإنسان، ثم حدث التبدّل إلى أشكال أخرى مع الدّيانات الأرقى تطوّرا ونضجا.

ب ـ الختان ورمزيّة العهد

تصل التوراة هذه الشّعيرة بالإبراهيمية: «وقال الله لإبراهيم وأمّا أنت فتحفظ عهدي أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك. يختن منكم كل ذكر فتختنون لحم غرلتكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيّام يختن منكم كلّ ذكر في أجيالكم وليد البيت والمبتاع بفضّة من كلّ ابن غريب ليس من نسلك يختن ختان وليد بيتك والمبتاع بفضّتك. فيكون عهدي في لحمكم عهدا أبديّا. وأما الذّكر الأغلف الذي لا يختن في لحم غرلته فتقطع تلك النّفس من شعبها انه قد نكث عهدي»[١].

اعتبار مدوّني التوراة ابتداع الختان شأنا يهوديّا، وإرجاعه لجدّهم الأعلى إبراهيم الذي تمّت أولى عملياته معه، أمر تجاوزته الأبحاث. فلئن كانت ممارسة الشّعب اليهودي لهذه الشعيرة منذ أربعة آلاف سنة على أقصى تقدير، فإن هذه العادة تجد جذورها منذ ثمانية آلاف سنة في حضارات أخرى. رأى فرويد أن الختان من المنقولات التي جلبها موسى معه أثناء رحيله من مصر، كعلامة ميثاق وتمييز بين الربّ وشعبه، معتبرا الأمر من البدع الحمقاء، لأنه لو شئنا أن نختار علامة نميّز بها بعض النّاس لما اخترنا المشاع بين الملايين في مصر حينئذ[٢]. والملاحظ أن ظاهرة الختان تفترق الآراء بشأنها، فأحمد

---

(١) سفر التكوين١٧: ٩ ـ ١٤.

(٢) S. Freud, Moïse et le monothéisme, p. 72.

شلبي ذهب لتفسير الظاهرة باعتبارها تطوّرا من التضحية الكلّية بالإنسان إلى التضحية الجزئية، كان الإكتفاء فيها بالقلفة[1]. ولا تجنح الجذور الأسطورية للختان مع كمال الصليبي بعيدا عن الفضاء السّامي، فضمن نظريته تعرف شخصية إبراهيم تمظهرات عدّة، من إله معبود إلى جدّ قبلي أعلى إلى بشر عادي. ينطلق الصّليبي في تفسير الظّاهرة من مقولة الصّراع الذي يحكم الآلهة فيما بينها وتميّز بعضها عن بعض بصفات محدّدة. فكان مما يعوز الإله برم (ابرام التكوين) الخصوبة والإنجاب، الذي جرى بسببه التفاوض مع يهوه لينزع عنه عقمه وحصره، فكان شرط ذلك التنازل عن ألوهيته ليعطى مقابله شرف نسبة شعوب المنطقة إليه، ويمكّن من الأرض الممتدّة من النّهر إلى النّهر، فكان العهد بينهما علامة الختان التي بقيت قائمة بينهما عند هيمنة يهوه.

٤ ـ الاستهواد العربي والأسطوري التوراتي

عديد الوقائع المروية في التوراة، باستبعاد العقل الإيماني، تصير متعذّرة الفهم، فلا يتيسّر تقبّلها إلاّ ضمن رؤية إيمانية، ترى تدخّلا وحضورا لله في مجريات الكون وشؤونه، بإحداث المعجزة أو بإبطال قانون الطّبيعة. والاستهواد العربي بحكم تعدّد مرجعياته وعدم احتكامه للمناهج نفسها، نظر للكمّ الأسطوري واللاّعقلي، وهو متّسع في التوراة، بنظرات مختلفة. فكانت تحليلاته للمعاجز والخوارق والكمّ العجائبي التوراتي متباينة، لم تعرف فيها أبحاث التيّار النّقدي وقراءاته موانع أو مناطق حظر، خاصّة وأنه يحاول في تعامله مع العجائبي التوراتي البقاء داخل هذا الحقل دون الإتيان على علاقات التواصل

---

(١) أحمد شلبي: مقارنة الأديان / اليهودية، ص٢٠٥.

والإنتساب التي تربطه بالنصّ القرآني، فتدنى الرّقيب الدّيني لديه لدرجة لافتة، خاصّة وأنه يتحرّك داخل تجاويف كتاب مقدّس/ محرّف لشعب لعن أتباعه كما ترسّخ في العقلية الإسلامية[١].

أما التيّار الدّعوي فقد كان تعامله مع الكمّ العجائبي مختلفا جذريا عن الأسبق، فالأحداث التي تجد ذكرا في النصّ القرآني على شبيه التوراة، كخروج آدم من الجنّة، أو استيعاب فلك نوح للأحياء، بحشرها من كلّ زوجين اثنين، وحصول الطّوفان الكوني، وسير بني إسرائيل على البحر يبسا، وتدخّلات الربّ المطّردة في أحداث التاريخ، فإنها لم تجد معارضة أو تسفيها لما روِي بشأنها في النصّ التّوراتي، ولعلّ عدم التكذيب أو الانتقاد لدى التيّار الدّعوي لمثل هذه المعاجز والخوارق متأتّ من اعتماده على مرجعيات تتمتّع بمصداقية عالية، إلى جانب استبطانه للمنطق الغيبي الذي يجوّز كل إمكانيات التدخّل الإلهي في مجريات الحياة. فمثلا نجد الشّيخ محمّد سيّد طنطاوي عند حديثه عن الخروج الإسرائيلي لا يحيد عن الفحوى الظّاهري للنصّ القرآني، منمّقا إياه بما يرد لدى ابن كثير في تفسيره في الجزء الثالث ص: ٣٣٥، أنّ ليلة خروج بني إسرائيل من مصر كسف القمر في تلك اللّيلة[٢]. كما تجد حادثة توقّف حركة الشّمس بنحو يوم كامل، عشيّة يوم الجمعة، قبل ليلة السّبت يوم الراحة المقدّس، حتى يكمّل يشوع فتح مدينة جبعون إقرارا، والتي وردت في سفر يشوع١٠: ١٢ ـ ١٤. فقد ورد ذكرها أيضا لدى مسلم في صحيحه في كتاب الجهاد والسّير في قوله: «غزا نبي من الأنبياء...

---

(١) المائدة: ١٣ و ٦٤، المائدة: ٧٨.

(٢) بنو إسرائيل في القرآن والسنّة، ج: ١، ص٢٨ ـ ٢٩.

فأدنى للقرية حين صلاة العصر أو قريبا من ذلك، فقال للشّمس: أنت مأمورة وأنا مأمور، اللّهم احبسها عليّ شيئا، فحبست عليه حتى فتح الله عليه» (ج: ١٣، ص: ٥١ ـ ٥٢). وهذا التوافق الذي سجّله القرآن مع بعض الوقائع العجائبية الواردة في التّوراة دفع البعض لتبنّي أو أحيانا إنتاج روايات مسايرة لذلك، كما نجد ذلك عند سليمان مظهر في حديثه عن عصا التّداول النّبوي بين الرّسل، التي ما كاد يغرسها شعيب في الأرض حتى امتدّت لها جذور قويّة، وأصبح يتعذّر بل يمتنع اقتلاعها، إلاّ على من كان من عائلة الأنبياء، ولهذا تعجّب شعيب من موسى الذي أتاه فارّا ولاجئا إلى مدين وأراد نزع العصا، فنظر شعيب إلى العصا في دهشة وقال: هذه العصا؟ قال موسى: نعم هذه العصا. لقد أُعطِيت لآدم عندما كان لا يزال في جنّة عدن وأعطاها آدم لأحد أبنائه.. وهذا أعطاها لآخر.. حتى وصلت العصا لإبراهيم الذي أعطاها لإسحاق، وأعطاها إسحاق ليعقوب الذي جاء بها إلى مصر، وأعطاها ليوسف وها هي أمامك. وكان موسى غريبا في أرض مدين فظنّه شعيب واحدا من أولئك الذين يقصّون قصصا رائعة مليئة بالخرافة وسأله شعيب ومن أين لك أنك صادق في كلامك؟ أجاب موسى ألم تقل ان أحدا، حتى أقوى الرّجال في مدين، لم يستطع انتزاع العصا من الأرض؟ أجاب شعيب: بلى. ومضى موسى نحو العصا ومدّ يده إليها فانتزعها من الأرض في يسر كبير كأنما عادية غرست في أرض رمل[1].

والاستهواد العربي بشقيه الدّعوي والنقدي، لم نلحظ لديه مبادرة

---

(١) سليمان مظهر: قصة الدّيانات، ط: ١، دار الرقي، ١٩٨٤، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧.

لتفهّم أو عقلنة العجائبيات التّوراتية إلاّ مع كمال الصليبي. ونعني بمفهوم التفهّم البقاء في حيز المنطق الأسطوري وتفسير الواقعة حسب الإمكانيات العقليّة والادراكيّة لمنتجيها وأصحابها، باعتبارها قصّة حقيقية ومعيشة لدى أهلها. فالتفهّم الأسطوري هو سعي لعدم الإنزياح بالواقعة خارج منطقها، وإنما اعتبار القصّة الأسطورية تحمل في عمقها صدقا جاءت روايته بذلك الأسلوب، لغة التعبير في ذلك العصر، كلّ هذا مع تجنّب التكذيب أو السّخرية أو الاستهجان. فليست لغة الخرافة لغة البيان بل لغة المجاز، وما من خرافة إلاّ وتقول الشّيء الواحد في حرفيتها وتقول الشيء الآخر في مجازها، فتكون في حرفيتها قصّة مسلّية لعامّة الناس ويكون في مجازها لغز عميق لا يقف على سرّه إلاّ العارفون منهم[1].

أمّا مفهوم العقلنة الأسطورية فنعني به الخروج بالحادثة من فضائها وخصوصيات منطقها إلى فضاء تعقّلي مغاير، ينزع نحو ربط الأسباب بمسبّباتها وترتّب النتائج عن مقدّمات معيّنة، بدون قطيعة مع النصّ الأسطوري المنطلق، وإنما تطويع ما يمكن من أبعاده الخارقة. وربما الكابح لمسار العقلنة للعجائبيات التّوراتية في الاستهواد العربي، النّظر للفعلة كمحاولة للتبرير، أي للخروج من مأزق الاتهام، وليست عمليّة تفهّم عميقة وعفويّة.

لقد نسبت معجزة المشي على الماء إلى المسيح في إنجيل (يوحنا٦: ١٩)، كما ألحقت ببعض الصوفية كذلك[2]، وقد حازت

---

(١) كمال صليبي: خفايا التوراة، ص١٧٨.

(٢) راجع علي زيعور: في العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م، ص١٩١.

هذه الخارقة في التوراة والقرآن الكريم شأنا كبيرا مع موسى وقومه عند خروجهم من بلاد الفرعون. وهذه الحادثة مستحيلة وممتنعة حسب القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تحكم الماء في حالة سيولة. يذهب الصّليبي في قراءته للرّواية، طبعا في ظل نظريته اللّغاوية والجغرافية، قائلا: «فسارع بنو إسرائيل إلى الخروج من هناك إلى وسط بلاد يام (هـ ـ يم)، وليس البحر، وكان هناك سحاب كثيف يحول دون ترقّب المصريين لتحرّكات بني إسرائيل إلى الخروج من هناك إلى وسط بلاد يام (الخروج١٤: ٢٠) ينذر بسيل عرم. وفي الغداة تبعهم المصريون إلى وسط بلاد يام (هـ ـ يم) وليس إلى وسط البحر، ولاحظوا قدوم السّيل. فانثنوا عن ملاحقة الهاربين وحاولوا العودة من بلاد يام عن طريق وادي حبونا فلحقهم السّيل هناك وأهلك ما أهلك منهم (الخروج١٤: ٢٣ ـ ٢٨). وفي نصّ القصّة أن يهوه دفع المصريين في وسط يام فرجع الماء وغطّى مركبات وفرسان جميع جيش فرعون الذي دخل وراءهم في يام ولم يبق منهم ولا واحد. وأما بنو إسرائيل فمشوا على اليابسة في وسط يام والماء سور لهم، عن يمينهم سيل وادي نجران وعن يسارهم سيل وادي حبونا (الخروج١٤: ٢٧ ـ ٢٩)، هكذا تم خروج بني إسرائيل من أرض مصرايم بـ يد حزقه، أي عن طريق وادي حزقه، الذي هو وادي حبونا وليس بيد قوية (الخروج١٣: ٣ ـ ١٤)، وكان خروجهم ليس إلى هـ يم الذي هو البحر، بل إلى بادية بلاد يام التي ما تزال باسمها هناك وبمحاذاتها يم سوف التي هي اليوم رمال «بحر صافي»، وليس مياه البحر الأحمر، ولو كان يم سوف بحرا لما كان بنو إسرائيل تمكّنوا من

المكوث فيه لأيّة مدّة من الزّمن ثم من الارتحال عنده كما هو واضح مما يرد في سفر الخروج١٥ : ٢٢»[١].

وما يمكن ملاحظته في تعامل الاستهواد العربي بتيّاريه، مع الأسطوريات التّوراتية، نظرته اللاّتاريخية للواقعة الأسطورية في التوراة، وربما من هذا المأتى تعذّر ولوج باب الأسطورة التّوراتي وتمنع بناؤها عن الاختراق. فأحداث الأرواحية والطّوطمية المتعدّدة في التوراة، كقصّة تشاور الزّيتونة والتّينة والكرمة والعوسج لتنصيب ملك على الأشجار من بينها[٢]، أو حضور المعبودات الحيوانية كالثّور والحيّة[٣]، وتقديسهما في الذّهنية اليهودية، ينبغي أن لا ينظر لها باعتبارها إضافات وتشويهات وتحريفات لكلام الله الحقّ، كما ينحو لذلك الدّعويون، أو باعتبارها مظاهر عقليّة خرافيّة وبدائيّة، أو تخيّلات كاذبة ووهمية كما يذهب لذلك النّقديون، بخيلاء وزهو. وإنما يتطلّب تفهّم اللاّمعقول التوراتي والتعامل معه من داخل شروطه التي نشأ في حضنها، أي إدراك الأبعاد الطوطمية والإحيائية التي سيطرت على التّجربة الدّينية لدى الإنسان في بداية وعيه الدّيني، إذ الإنسان المتديّن لا يعي الدّين من خلال المعقول وحده بل من خلال الأسطوري أيضا، لذلك سجّل ذلك الجانب حضورا لافتا في التوراة. ومن هنا يصير إدراك العقلية الدّينية التوراتية ونشاطها الأسطوري منمّا عن تفهّم واع لا اتهامات واستنقاصات، تبعد الباحث عن الموضوعية في حقل

---

(١) كمال الصليبي، خفايا التوراة، ص٢٣٥.
(٢) سفر القضاة٧ : ٩ ـ ١٥.
(٣) سفر الخروج١ : ٦ ـ ٣١.
سفر الملوك الثاني ٤ :١٨

الأديان. فعلم الأسطورة في تطوّراته الهامة في الفكر الغربي، أخرج تعبير «ميثوس» اليوناني من معناه التحقيري القديم والرائج، الذي كان يعني قصّة خرافية أو تخيّلا كاذبا أو وهما زائفا، وأعاد له اعتباره بإعطائه معنى يتّفق مع نظرة المجتمعات القديمة، أي ما سميناه القصّة الميثية أو الأسطورة، ويساير فهم تلك المجتمعات التي تحضر لديها تلك القصص واقعة حقيقية حدثت فعلا، وقصصا مقدّسة يحتذى بها ذات مغزى، أبطالها آلهة وقوى خلاّقة، وزمنها هو زمن البدء أو الزمن المكثّف المشبع بالقوى الخلاقة والفعّالة(١).

٥ ـ تراث الشّرق وعلاقته بالتوراة

قبل تطوّر الأبحاث الأثريّة وتفسير رُقُم عديد الحضارات في المنطقة، كالبابليّة والأكديّة والكنعانيّة والفرعونيّة، كانت الرّواية التوراتية فريدة ومتعالية. مما خوّل لها حيازة القول الفصل في الحديث عن تراث الشّرق، وما كان بوسع أي كاتب أن يجزم بنسبة تشاريعها ومعتقداتها وخرافاتها لشعب شرقي آخر دون الشعب العبري، الذي تلقّاها عن ربّه بواسطة نبيه موسى. ولكن بعد القرائن التي تأتّت عن الأبحاث الأثرية وتطوّرات علوم اللّغات القديمة في المنطقة، جرى تساقط عديد الأوهام. من هذا الباب كانت هجمة الاستهواد العربي لسحب المتن التوراتي من حضن الجماعة العبرية وإعادة توزيعه على شعوب المنطقة، مع اختلاف كمّيات التّوزيع من حضارة لأخرى، والتي جرت أحيانا بحسب هوية الباحث ودوافعه لا بحسب تدقيقه وتثبّته العلمي. ولم تدخّر العملية شيئا من شرائع التوراة وأساطيرها إلاّ ما عُدَّ في نطاق الموبقات

---

(١) قاسم الشواف: مع الكلمة الصافية، ص٢٣.

والرّذائل، والذي حُسِب على إنتاجات العقلية اليهودية. يقول علي حسين الخربوطلي: «فالسّحر بجميع أسراره وأنواعه جاء من العقلية اليهودية، والإيمان بالأشباح ومخاطبة الأرواح جاء من هذه العقلية، والعرافة والتّدجيل والتكهّن بالمستقبل والإيمان بالمسيح المنتظر وقراءة الكفّ والنّجوم والطوالع، كل ذلك جاء من العقلية اليهودية»[1]. فعملية تفريغ الشّعب الإسرائيلي من تراثه ليست عملية بريئة في الاستهواد العربي، بل جاءت أحيانا لتخفي نقصا وتقزّما في الواقع السّياسي الحالي، لم يجد المستهوِد العربي من تجاوز له إلاّ بالحفر في الماضي والنبش لتفريغ هذا المهين والمعتدي في الحاضر، وإعطاء الصراع العربي الإسرائيلي الحديث أبعادا تمتدّ إلى الماضي السحيق، بإسقاط صراع الحاضر على الماضي، دون تقدير واع للرّحم العرقي والتّراثي الذي انبجست منه هاتين الجماعتين. الأمر الذي ولّد هجاس صراع أزلي بين الشّعبين، يحضر جليّا مع مفيد عرنوق الذي يستشرف المستقبل قائلا: «سنرى هزيمة إسرائيل في يوم من الأيّام وعلى يد نبوخذنصر جديد ينطلق من قلب الجماهير العربيّة»[2].

* محاولات تنقية التوراة

تنوّعت مواقف الدّارسين العرب من بني إسرائيل، فنجد دمجا لهم في زمرة الجنس العربي مع مرعي عبد الرّحمان مثلا[3]، والنّظر لهم كتلة متميّزة على حدة كما ذهب لذلك سيّد محمود القمني وثروت

---

(١) العلاقات السّياسية والحضارية بين العرب واليهود، ص١٣٤.

(٢) مفيد عرنوق: التوراة والتراث السوري، دار النضال، بيروت، ١٩٨٧.١.

(٣) الإمبريالية اليهودية، المطابع الموحدة، تونس، ١٩٨٧، ص١٨.

أنيس الأسيوطي[1]. كان التمشّي الثّاني عو الغالب، ومن هنا أعتبرب الجماعة مسؤولة عن فلسفتها الدّينية وعن إبداعاتها الحضارية.

وبما أنّ اعتبار بني إسرائيل فخذ من أفخاذ العرب، يسقط عنهم تهم السّرقة والنّهب والاستيلاء، وكلّ ممارسات قطّاع الطرق التّراثيين، فإن إخراجهم من حضيرة العرب يجوّز كلّ أنواع النّعوت بشأنهم.

وقد اعتمد الاستهواد العربي في تنقية التّوراة من عناصرها العربية على معطى، إبراز بني إسرائيل كتلة بشرية على حدة بين شعوب المنطقة، من مصريين وكنعانيين وبابليين، والتعلّل بالأسبقية التاريخية، ونعني به معارضة الواقعة التوراتية بأخرى مشابهة أسبق في الزّمن، كعرض قصّة إلقاء موسى في اليمّ واحتضان القصر الفرعوني له، واعتبارها تقليدا لقصّة سرجون الأكدي (٢٣١٦ ـ ٢٣٨١ق.م)[2].

فما كان الاستهواد العربي في طرحه لعلاقة التوراة بتراث الشّرق الأسطوري والدّيني علميا دائما، بل احتكمت مقاربته للادّعاء اللاّمبرّر غالب الأحيان. فحاول إرجاع الكمّ الأسطوري والدّيني التوراتيين لأقوام «الأمة العربية» دون غيرها، وسيطر هاجس القومية والنّخوة، لدرجة لافتة تنؤو عن الرّصانة العلمية[3]، إلى جانب حضور المركزيّة

---

(١) سيد القمني: النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، ص٦٨ ـ ٦٩.
ثروت الأسيوطي: بنو إسرائيل، ج: ١، ص٩٢ وما بعدها.

(٢) أنظر كل من: ـ أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ص٢٠٣.
ـ شفيق مقار: قراءة سياسية للتوراة، ص٣١١.

(٣) راجع ما يأتي تحت عناوين: «حضارة العرب أرقى من حضارة اليهود»، و«لا تراث حضاري لليهود». مع علي حسين الخربوطلي، م.س، ص١٣١. وكذلك ما يرد مع عبد العفو سنقرط، من نفي أي بعد حضاري إيجابي عن اليهود. اليهود في الوطن العربي، ط: ١، دار الفرقان، عمّان الأردن، ١٩٨٣، ص١١٦.

القطرية لدى عديد دارسي الاستهواد العربي، بنسبتهم لأقطارهم، دون غيرها، الأساطير المنهوبة من طرف مدوّني التوراة. فنجد المصري عبد المحسن الخشّاب ينوّه بتراث أسلافه إلى حدّ يجعله مبدع التوراة، والسّوري حسن الباش يضخّم من أثر تراث أسلافه الكنعانيين إلى حدّ مغال، ويتابع العراقي أحمد سوسة نفس المنهج[1]، ولم تطرح المسألة في نطاق بنيوي تراثي شامل.

أتت محاولات تفريغ مخلاة الإسرائيلي الحضارية انعكاسا لصراع سياسي معيش، امتدّ إلى ميادين الدّراسات العلمية والمعرفية بحقولها المتنوّعة، اللّغوية والأدبيّة والأسطورية، وهدفت في أبعادها لزحزحة المصدريّة اليهوديّة، أكثر من سعيها لتدقيق علمي في الكمّ التراثي المجمّع في التوراة والمستحوذ عليه يهوديا. وبحكم الطابع اللاّديني الذي يميّز التيّار النقدي في الاستهواد العربي، فقد كان تطوير هذا المبحث على يديه، جرّاء ما يحوزه من تحرّر من الموانع الدّينيّة. وبحكم الخلفيّات الإيديولوجية، اليسارية والعلمانية والقومية لديه، ما انخرط مبحث ارتباط التوراة بتراث الشّرق علميا معه في حقل تاريخ الأديان، بل كانت الولاءات الإيديولوجية حافزا قويّا لطروحاته، فكان خروجه بيّنا عن مناهج علم الأديان إلى وعثاء الإيديولوجيا.

والملاحظ أن بعض أبحاث الاستهواد العربي، ذات المنزع القومي والعروبي، رغم تبنّيها في عديد المواضع المواقف القرآنية المنتقاة، تجاه اليهود واليهودية، غفلت عن الالتزام الدّائم بالرّوح القرآنية،

---

(١) أنظر كتبهم على التوالي: «تاريخ اليهود القديم بمصر»؛ «العقائد الوثنية في الديانة اليهودية»؛ «العرب واليهود في التاريخ».

وحاولت الرّجوع بالمشترك العجائبي التوراتي القرآني، كقصّة الخليقة وقصّة الطّوفان ومولد موسى ومنشأه، إلى ما يتجاوز تجربة الآباء والأنبياء، مما كشف عن تذبذب مرجعي لديها[١].

لقد أعتبر ما لوحظ من تشابه في بعض مرويّات التّوراة القصصيّة والتشريعيّة مع تراث الشّرق سرقات مفضوحة، فتنوّعت محاولات الرّبط بين هذا وذاك، وربما من أبرز الحالات في الميدان التشريعي، ما حصره أحد الدارسين من أحكام عائدة لحمورابي ومنقولة في التوراة، تعلّقت بحكم العين بالعين، والسنّ بالسنّ، وعقوبة تهريب الرّقيق، أو سرقة إنسان وبيعه، أو عقوبة عقوق الوالدين، أو عقوبة الزنا والاغتصاب، أو عقوبة السّرقات والنهب، أو عقوبة اتهام امرأة أو فتاة بالفحشاء دون إثبات، أو عقوبة الإتهام الكاذب وشهادة الزور، أو عقوبة السّحر، أو ما يتعلّق بالدّيون وكيفية استيفائها، أو التعويض عن الأضرار الناجمة عن الغرق في بابل أو الحريق في كنعان، أو التزوّج بأكثر من مرأة[٢].

فعمليات الرّبط بين الدّين اليهودي وتراث الأجوار، أتت في أغلبها عشوائيّة ومفتقدة للقرائن الأثرية والتاريخية، فكانت الاستنتاجات تخمينا يعوزه التدليل العلمي. ومن أمثلة ذلك، أن نشيد الأناشيد، المنسوب للنبيء سليمان، كان مثار عديد الإحترازات، دفعت لإخراجه من حضن الكتاب المقدّس وإلحاقه بتراث الشرق. يصل فؤاد حسنين علي العلاقة الحميمة لصياغات التعبير في نشيد الأناشيد بما يرد في

(١) أنظر مثلا: م.ن، ص١٨٧ إلى ٢٨٥.

(٢) م. ن: ص٢٠٤.

الشّعر الجاهلي، عائدا بهذا وذاك إلى الحياة البدوية والصّحراء العربية[1]. مقدّرا أن الخيال الصّحراوي بقي يعتمل في ذهنية كاتب نشيد الأناشيد حتى صاغه على تلك الصّورة، وما كان النشيد معبّرا عن عشق صوفي متوهّج، كما يذهب التأويل اللاّهوتي، وإنما كان نابعا من الرّوح الصّحراوية لمجمل شعوب المنطقة. يضرب أمثلة على ذلك من معلّقة إمرئ القيس:

فجئت وقد نضت لنوم ثيابها لدى السّتر إلاّ لبسة المتفضل
فقالت يمين الله ما لك حيلة وما إن أرى عنك الغواية تنجل

ويقابلها بمقطوعة نشيد الأناشيد:

«أنا نائمة وقلبي يقظ. حبيبي يطرق. افتحي لي يا أختي. ياحبيبتي حمامتي غانيتي. كسا الطلّ هامتي ورشي اللّيل قصصي. خلعت غلالتي فكيف ألبسها وغسلت قدمي فكيف أوسخهما؟»

المعلّقة:

وفرع يزين المتن أسود فاحم أثيث كقنو النخلة المتعشكل

نشيد الأناشيد:

«شعرك يتماوج تماوج شعر معز تنحدر من جبل جلعاد. قامتك نخلة وثدياك كبائس. قلت تسلّق النخلة وامسك بأعناقها».

كما يجد مقارنة أخرى مع بيت لعمرو بن كلثوم:

وساريتي بلنط أو رخام يرن حشاش حليهما رنينا

نشيد الأناشيد:

(١) فؤاد حسنين علي: في الأدب العبري، ص٥٥ ـ ٥٦.

«ساقاه عمودا رخام أبيض. تقومان على قاعدتين من الإبريز. دوران وركيك حليّة صبّها فنّان».

كما اعتبر آخرون سفر المزامير مستوحى من تراث الأجوار، فربط بينه وبين النّصوص المقدّسة لديانات الشّرق، يبلغ الأمر حدّ اليقين لدى سهيل ديب كون المزمور١٠٤ هو كتابة ثانية لترنيمة أخناتون: «ظهورك في أفق السّماء جميل يا آتون يا رمز الحياة. العالم في ظلمة كأنها الموت. تخرج الأشبال من أوكارها. عندما تشرق في الأفق وينبلج الفجر يخرج النّاس في العالم أجمع إلى أعمالهم إذ تملأ البلد بضيائك. إن كنت بعيدا فإن نورك يبقى على الأرض أو كنت مرتفعا فإن آثار أقدامك هي النّهار. وعندما ترسل نورك تحتفل مصر بعيدك وقد استفاقت ووقفت على قدميها. يغسل الناس أقدامهم ويلبسون ثيابهم. وبأياديهم المرتفعة يمجدون فخرك. تفرح المواشي بكلئها وتزدهر الأشجار والمزروعات. تطير العصافير من مستنقعاتها وترتفع أجنحتها تمجيدا لك. وترقص الخرفان على قوائمها وتنتفض المخلوقات المجنحة كلّها. وهي تحيا عندما تسطع أشعتك عليها. السّفن تصعد وتنزل على النّهر الكبير وتتراقص الأسماك نحوك وما أعظم أعمالك يا رب صنعت الأرض حسب مشيئتك وملأتها بكلّ ما فيها. وأنت خلقت الجنين في رحم المرأة. أنت أعطيت الحياة للأولاد من بطون أمّهاتهم وسهرت عليهم كي لا يبكوا. أنت المرضعة حتى في البطون. عندما يصرخ الطّير وهو في بيضته تعطيه أنت الرّوح ليبقى على قيد الحياة. هو ذا يخرج من البيضة يصرخ بكلّ قواه. عديدة هي أعمالك يا ربّ وعظيمة هي أفعالك يا سيّد الأزل السرمديّ أنت الحياة نفسها وفيك تحيا الحياة. أنت صنعت الفصول وخلقت السّماوات لكي

تصعد إليها. وتظهر عند الفجر يملؤك النّور ثم تعود إليها. خلقت نهرا في السّماء لكي يتساقط على البشر يحدث أنهارا في أعالي الجبال ويسقي المروج. النّهر السّماوي للجميع وللماشية في كلّ البلدان. والجميع بين يديك كما خلقتهم تستفيق فيستفيقون ويموتون عندما تغيب ولأجلك يعيش البشر[١].

أمّا نصّ المزمور:

«باركي يا نفس الربّ. يا ربّ إلهي قد عظمت جدّا مجدا وجلالا. لبست اللاّبس النور كثوب الباسط السّماوات كشقة... المفجّر عيونا في الأودية بين الجبال تجري تسقي كلّ حيوان البرّ. تكسر الفراء ظمأها... السّاقي الجبال من علاليه. من ثمر أعمالك تشبع الأرض... صنع القمر للمواقيت الشّمس تعرف مغربها. تجعل ظلمة فيصير ليل، فيه يدبّ كلّ حيوان الوعر... ما أعظم أعمالك يا ربّ كلّها بحكمة صنعت. ملآنة الأرض من غناك... كلّها تترجّى لترزقها قوتها في حينه. تعطيها فتلتقط. تفتح يدك فتشبع خيرا. تحجب وجهك فترتاع. تنزع أرواحها فتموت وإلى ترابها تعود، ترسل روحك فتخلق وتحدّد وجه الأرض...».

والحقيقة أن مقارنة المزامير، بالنّصوص الدّينية العراقية والسّورية والفلسطينيّة والمصريّة القديمة، توحي بشبه أكيد، ولكن إذا كانت المقارنة من حيث الصّفاء وبعد الغور في الفكرة والأحاسيس، فللمزامير التفوّق، فهي حوار لا يؤتى بمثله بين النّفس وبارئها[٢].

---

(١) سهيل ديب: التوراة بين الوثنية والتوحيد، ص٥٥ ـ ٥٩.

(٢) أنظر س.دي.بوركي الدومنكي/ محمّد الصّادق حسين، مقدّمة سفر المزامير، دار السلام، الإسكندرية، ١٩٦١، ص١٠.

فحالات التّشابه التي عدّدها الاستهواد العربي متنوّعة وكثيرة، وهي توشك وحدها أن تعبئ الأسفار لمن شاء متابعتها حصرا، ولعلّ نقيصتها في اقتصارها على ترصيف المتشابه دون تفسير أسبابه العميقة. فهذا التشابه الظاهري بائن، ولكن فهمه يشترط أمرين: الإلمام العميق بمنطق العقلية التوراتية المتبلورة تحت أثر التوحيد الدّيني، والإلمام أيضا بمنطق العقلية الشّرقية، فترة ما قبل التوراة، وخاصياتها التفكّرية، وهي مسائل لاتزال بعيدة المنال في ظلّ المستوى الحالي للدّراسات العلمية للظاهرة الدينية في الفكر العربي.

إذ أن قراءة الأسطورة بمنطقنا ولغتنا، والتعامل مع النصّ السومري أو الأكدي أو المصري من خلال مقابلته بالنصّ الأسطوري التوراتي بأساليب سطحية، برغم الإختلاف الزّمني في التركيبة الذّهنية والتفكّرية، وإسقاط السّابق على اللاّحق، ليعدّ تنكّرا للبناء الدّاخلي للأسطورة. يقول ليفي ستروس حول إشكالية القراءة الأسطورية: «إنّنا إذا حاولنا قراءة الأسطورة كما نقرأ رواية أو مقالة صحفية، سطرا بعد سطر، ومن اليسار إلى اليمين، لما فهمنا الأسطورة. إذ سيكون علينا إدراكها كمجموع كلّي واكتشاف عدم انتقال المعنى الأساسي للأسطورة بواسطة سياق الأحداث بل من خلال طائفة من الأحداث إذا جاز لي القول، رغم ظهور هذه الأحداث في لحظات مختلفة من القصّة»[(١)]. فضلا عما نقدّره من اختلاف لغة العقلية البدائية عن لغة العقلية الحديثة، من حيث التركيب الكلامي والبناء الدّلالي والأسلوبي المنطقي. فلئن تتشابه المفردات بين نصّين، فإن المعاني فيهما تتحوّر

---

(١) شتراوس: كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، ط: ١، دار الحوار، سورية، ١٩٨٥، ص٢٣.

من حيث المدلول، فهذا هو المفتاح الذي ينبغي كسبه لإدراك معاني الأسطورة.

الباب الرّابع

الاستهواد العربي واليهودي

الفصل الأوّل

التلمود والشخصيّة اليهوديّة

١ ـ اليهودي: العرق والجغرافيا

عرفت الشّخصية اليهوديّة، باعتبارها تجلّيا حيّا لتراث دينيّ، متابعة ملحوظة من أدبيّات الاستهواد العربي، التي حاولت سبر أغوارها وتبيّن خفاياها، لما تجسّمت فيها وعبرها من صياغات نظرية ومسالك عقدية، فكانت محلّ تحليل ونقد. ويفرض البحث علينا تحديد هويّة هذا المعني في المقاربة العربيّة، من حيث انتمائه التّاريخي والعرقي، متجنّبين المقرّرات التي ترى في اليهود «هويّات مفقودة أو أناس يصعب تحقيق هويّتهم»[(١)]، التي لا تزيد الموضوع إلاّ غموضا وباطنية. فمن أيّ التجمّعات السّلاليّة انحدر اليهودي[(٢)] وأيّ الفضاءات الجغرافية الأولى التي عرف ظهوره فيها؟

---

(١) اسحاق دويتشر: اليهودي اللايهودي، ترجمة ماهر كيالي، ط: ١، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨، ص٢٥.

(٢) آثرت استعمال كلمة يهودي هنا، نظرا لشيوع استعمالها في الثقافة العالمة والشعبية للدلالة على جماعة بشرية ودينية، دون كلمتي عبري أو اسرائيلي، رغم ما بينها من فروقات من حيث زمن الظهور والمراد الدلالي.

إن تكن الأدبيات اليهودية قد أرجعت في أغلبها أصول اليهود لأرومة سامية شرقية[١]، فإن إجماع الاستهواد العربي بشأن أصولهم يكاد يكون مفتقدا، ولم تقنعه شجرة الأجناس التّوراتية التي تفصّل تحدّرهم. نجد مصطفى حمزة يتفرّد بين الدّارسين العرب بتمييزه بين الإسرائيليين، الذين تعود أصولهم لجذور سامية، واليهود الذين يتحدّرون من طبقة مشكين السّومرية، غير المنتمية للعائلة السّامية[٢]. أمّا سيّد القمني فيرجع الإنحدار العرقي للعشيرة الإبراهيمية عموما لأصول أرمينية، مرتئيا أن خريطة التّجوال الإبراهيمية الرّائجة مجانبة للصّواب، فأسماء الأماكن الواردة فيها لا تنطبق على التحديد المزعوم الواقع بين العراق وفلسطين، خالصا أن النصّ التوراتي العربي ما كانت ترجمته وفية للنصّ العبري، فأور الكلدانية مكان الإنطلاق الإبراهيمي المدّعى، والواقع في العراق يظهر في النصّ العبري أوركسديم، وهو ما أوحى له بالتشكّك في الأصول العرقية المزعومة. ومن هنا لم ينطلق إبراهيم من منطقة كلدان في الجنوب، متّجها إلى حاران في أقصى الشمال، ليعود مرة أخرى جنوبا نحو كنعان، إنما تتّسق الرحلة وتصحّ بمغادرة النبيّ منطقة أربكسد، المعروفة حاليا باسم إلبك جنوب غرب أرمينيا، ليتّجه إلى بلاد الحور أو حاران، فتصبح بذلك حاران محطّة عبور منطقية تماما في طريقه إلى كنعان. وهكذا تصبح العشيرة الإبراهيمية وافدة على المنطقة من جنوب أرمينيا، وقد وصفت التوراة

---

(١) Abba Eban, Mon peuple histoire du peuple juif, Buchet/chastel, Paris, 1970, pp. 7 - 13.

André Neher, Moüse et la vocation juive, p. 50.

(٢) تاريخ اليهود العبرانيين، دار فجر الإسلام، الإسكندرية، ١٩٣٤، ص٢٧ ـ ٤٦ ـ ٦٠.

إبراهيم(ع) بأنّه رجل آرامي، وأقرّ التراث الإسلامي أنه ليس من أبناء الجنس العربي وأن لسانه أعجميّ[1]. وعلى خلاف ما يذهب إليه القمني، الذي يجعل من إبراهيم قائد النجع الأرميني الزّاحف نحو المشرق العربي، يفصل ثروت أنيس الأسيوطي بين العبريين وإبراهيم، ليجعل هذا الأخير شخصية عربية لا تربطها أيّة صلة عرقية أو دينية بالعبران الآتين من أرمينيا خلال الألف الثّانية قبل الميلاد والملقّبين بتسميات مختلفة: العفيرو أو العبيرو أو الخبيرو. التي يفسّرها بالتوالي: العفيرو هم الذين يسيرون في الطريق الوعرة فيعلو أجسادهم عفار الطريق، والعبيرو هم البدو الرحّل عابرو الحدود، والخبيرو هو النّطق المقابل للنّطقين السابقين في بلاد ما بين النهرين. فقد اختلف النّطق والمصطلح واحد، يعني الفلاّتة عابري الحدود[2]. فيكون العبريون بحسب هذا الرأي ليسوا أصيلي منطقة المشرق العربي بل يعودون إلى الجنس الأرميني، الذي موطنه الأصلي القوقاز[3]، وهو ما يتّفق فيه مع القمني باستثناء النبيّ إبراهيم المختلف بشأن مأتاه.

أمام هذا الإخراج للعبريين من الفضاء السّامي، نجد لهم استيعابا يصل بهم إلى اعتبارهم إحدى البطون العربية، كم ذهب لذلك محمّد

(١) النبي إبراهيم والتاريخ المجهول، ص٦٩.
(٢) ثروت أنيس الأسيوطي: م.س، ص٩٢ ـ ٩٣ وص١٧٠ ـ ١٧١.
نجد من يعارض الرّبط بين كلمتي خبيرو وعبري، فيعتبر ذلك شبحا جناسيا متأتٍ من الدّراسات العبرية الحديثة، وجد صدى في الأبحاث العربية، بغية تقديم شاهد رافدي أو مصري على وجود العبريين. راجع في ذلك فيصل عبد الله: خبرو (خابيرو Ha - b/ru) مشكلة حقيقية أم مفتعلة، مجلة دراسات تاريخية، السنة: ١٠، العدد: ٣١ ـ ٣٢، لجنة كتابة تاريخ العرب، جامعة دمشق، مارس ـ جوان، ١٩٨٩، ص١٥٨.
(٣) ثروت الأسيوطي: م.س، ص٩٢ ـ ١٠٠ ـ ١٠١.

عزّة دروزة[١]. وتتطوّر هذه الأطروحة مع مرعي عبدالرّحمان، الذي يعترض على افتراض اللّغوي الألماني شلوتزر ـ ١٧٨١م ـ الذي يذهب أن شعوب المنطقة تنحدر من جدّ افتراضي أعلى هو سام[٢]، إلى جعلهم بما فيهم اليهود، ينحدرون من أصل عربي، وأن ما يسمّى بالممالك اليهودية، مملكتي يهوذا وإسرائيل، ليستا سوى إمارتين عربيتين[٣].

والرأي الغالب في الأدبيات العربية، التغافل عن التّدقيق في الإنحدار العرقي لليهود برغم أهمّيته، والنّظر إليهم كجماعة بشرية ذات خصائص دينيّة مميّزة، مع تبنّي الرأي الشائع بشأنهم حول أصولهم الشرقية، وقد عرفوا تشكّلهم الهووي مع الخروج الإبراهيمي من العراق وتناموا في بلاد الشّام وأطرافها لاحقا. ولعلّ هذا الإقرار في أصله يعود لهيمنة الرّواية التّوراتية، التي احتكرت الحديث عن تاريخ الشّرق الدّيني القديم المتعلّق باليهودية. وأمام افتقاد رأي يدعمه سند علمي، في المقاربة العربية، حول أصول هذه الجماعة الدّينية، نجد تبنّ واسع لما يرد بشأنهم في التوراة وانسياق مع تقسيماتها[٤].

٢ ـ إشكالية التسميات

* **العبريون**: أثار تفسير التّسمية اختلافات جمّة بين الباحثين، كان

(١) اليهود في القرآن، ص١٣١.

(٢) يقترح د. فاضل عبد الواحد علي مصطلح «الجزريون» مقابل الساميون، بناء على أن شعوب المنطقة ولغاتها كان موطنها الأصلي جزيرة العرب. من سومر إلى التوراة، ط: ٢، سينا، ١٩٩٦، مصر، ص٤٦ وما بعدها.

(٣) مرعي عبد الرحمان الإمبريالية اليهودية، ص٢٤.

(٤) انظر محمّد حسن: مصر والعرب وإسرائيل، ص٢٠ وما يليها. =

أبرزها قول ان الكلمة قريبة من كلمة عربي، وقد تمّ استحداثها بالقلب[1]. فهي مشتقّة من فعل عبر الذي يفيد الحركة من مكان لآخر، والتسمية شائعة بين بدو الأرومة السامية ولكن غلبت على العبريين اليهود دون غيرهم من شعوب المنطقة[2]. وذهب رأي آخر إلى أنها منحوتة من الجدّ التوراتي عبر، واعتمد في ذلك على ما يرد في سفر التكوين(١٥ : ١١ و٢٥ : ١٠). وقد علّل قاموس الكتاب المقدّس مدلولها بذلك السبب. أمّا زياد منى فيذهب إلى أن كلمة عبري تعني القلف، لا العابر المار أو المنتسب إلى جدّ أو قبيلة عابر، ولم تستعمل كاسم جنس للدّلالة على مجموعة إثنية أو عرقية معينة[3].

* **بنو إسرائيل**: استعملت كلمة إسرائيل في التوراة كتسمية لاحقة ليعقوب[4]، ومن هنا جاء إلحاق بنو إسرائيل بيعقوب، باعتباره أحد البطاركة، واستعملت التّسمية في القرآن الكريم للحديث عن اليهود في سابق تاريخهم للدعوة الإسلامية[5]. يرى زياد منى أن الرّديف العربي لـ«يسرءل» هو (السراة ـ ءل سرءه)، وهو اسم المناطق المرتفعة شرقي الشّفا في غرب جزيرة العرب، فيكون المقصود أصلا بإسرائيل:

= عبد الغني عبود: اليهود واليهودية، ط: ١، دار الفكر العربي، ١٩٨٢، ص٢٠، وما يليها.

(١) إسرائيل ولفنسون: تاريخ اللّغات السامية، ص٧٨.

(٢) راجع كامل: سعفان اليهود تاريخا وعقيدة، ص٩.
ثروت الأسيوطي: م.س، ص٩٣.

(٣) انظر زياد منى: جغرافية الجذور، ص٩١ إلى ص١٠٠.

(٤) انظر سفر التكوين٣٥: ١٠.

(٥) صلاح عبد الفتاح الخالدي: الشخصية اليهودية... ص٣٨.

(الأرض المكرّمة من الله)، طبعا ضمن الرؤية الجغرافية التي أسسها الصليبي والتي يتبنّاها زياد منى[1].

* **اليهود**: أكثر التسميات شيوعا، وأصلها في التوراة متأتّ من اسم السّبط الثاني عشر يهوذا بن يعقوب، كما أطلقت يهوذا في التوراة على إحدى مملكتي الانقسام. أما في الاستعمال القرآني فقد وردت على صنفين: يهود وهود، المتأتّية من هائد في قوله تعالى: «كونوا هودا أو نصارى تهتدوا»[2]. ووردت الكلمة في صيغة فعلية في قوله: «إنّا هدنا إليك»[3]، بمعنى تبنا إليك وعدنا. ومن هنا جاءت كلمة التهوّد بمعنى التوبة والعمل الصالح.

حاول البعض إعطاء تسميات العبري والإسرائيلي واليهودي تحقيبات زمنية، بصفة كلمة عبري ينطبق استعمالها على الفترة السّابقة لظهور يعقوب، أي ما قبل القرن ١٦ ق.م، باعتبار نعت بني إسرائيل ظهر مع يعقوب، أمّا كلمة اليهود فهي أحدث، حيث بدا استعمالها مع الفترة اللاّحقة ليهوذا، أحد الأسباط الاثني عشر، أي بعد تاريخ وفاته بداية من القرن ١٦ ق.م[4].

٣ ـ تتلمذ اليهودي

حضرت في الاستهواد العربي، في محاولاته لتحديد ملامح الشخصية اليهودية، التوراة والتلمود بمثابتي الأسس المرجعية التي

---

(١) انظر زياد منى: جغرافية الجذور، ص٩١ إلى ص١٠٠.
راجع زياد منى: م.ن، ص١١٣.
(٢) البقرة ١٣٥.
(٣) الأعراف١٥٦.
(٤) أنظر أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ص١٥٨. =

انبنت عليها هاته الشخصية. ولئن عرجنا في الأبواب السّابقة على التوراة وحاولنا الإلمام بآثارها العميقة في اليهودي عبر التاريخ، مبرزين دورها في صنع هويته ودور اليهودي في صنع توراته، من خلال مخاض مزدوج بينهما. فإننا أجّلنا الحديث عن التلمود إلى هذا الباب، نظرا لحضوره في المقاربة العربية كرافد من روافد صنع الشّخصية اليهودية، لا كنصّ ديني ساهم في إعادة تجديد اليهودية وبعثها.

ولالتزامنا بنهج البحث الذي رسمناه في بداية مقدّمته، سوف لن نتابع دراسة التلمود في محتواه وتشكّله، بتفهّمنا للعقل الذي صاغه، وإنما سنتابع المقاربة العربية في رؤيتها لهذه المدوّنة، من الموقع الذي حدّدت تعاملها معه.

أ ـ التلمود:

التسمية من جذر «لمد» بمعنى علم، التي تأتّت منها كلمة تلميذ أيّ المتعلّم. وتتكوّن أسفار التلمود من عشرين مجلّدا، تحوي إنتاجات الأحبار بعد إغلاق نصّ التوراة عن أيّة إضافات. وقد أُعتُبر التلمود التوراةَ الشفهيةَ التي خلّفها موسى لأتباعه الأوصياء عن كلمة الربّ، التي انتقلت من هارون إلى يشوع إلى طبقة الأنبياء إلى ربّاي هليل وربّاي شماي، مؤسّسي الأصول الأولى في الفقه اليهودي. ووجدت الأرثوذكسية اليهودية في تأويلاتها للنصّ التوراتي، ما يدعم سلطة التكليف لديها إلى جانب موسى، بناء على ما يرد: «اصعد إلى الجبل

= لم نشأ في بحثنا الالتزام بهذه التحديدات، نظرا لعدم وجود إجماع في مدلولاتها في الأدبيات العربية المهتمّة باليهودية، سواء في قديمها أو حديثها. إضافة أن فقه لغة هذه الكلمات لم يصل بعد إلى نتائج يقينية حتى تبنى عليه تحديدات زمنية محدّدة.

وكن هناك فأعطيك لوْحَي الحجارة والشّريعة والوصيّة التي كتبتها لتعليمهم»[1]. يؤكّد سيمون بن لاقيش (ق. ٣.م) أن كلمة الوصيّة الواردة في الآية تتعلّق بمهمّة الأحبار، التي ليست سوى رسالة الفقه التلمودي.

ينقسم التلمود في بنيته إلى قسمين أساسيين:

ـ **المشنا**: اشتقاق اللّفظة من جذر «شنى» في العبرية، ويقابله فعل «ثنى» في العربية، الذي يفيد التكرار والإعادة. تعتبر بمثابة القانون الشّفهي بعد التوراة المكتوبة، وقد حُدِّدت فترات الضّبط والتقنين الأولى مع الحاخام عقيبا (ت. ١٣٥.م)[2]، وتواصلت عمليّات التهذيب والإضافة مع يهوذا هناسي خلال القرن الثاني ميلادي ومطلع القرن الثالث. تمّ تأليف المشنا بالعبرية، التي انحصرت في الطقوس الدينيّة بعد أن زاحمتها الآرامية كلغة شعبية.

ـ **الجمارا**: لفظها مشتقّ من جذر عبري آرامي «جمر»، الذي يفيد الكمال. وهي عبارة عن إضافات ولواحق للمشنا، تنسب بدايات وضعها الأولى لابني الحاخام يهوذا هناسي، جمالئيل وسيمون، ثم توسّعت المشاركة بالإضافة إلى حاخامات آخرين، إلى أن رتّبها الحاخام جوسي سنة ٤٩٨م. والشّروحات الدّينية التي حوتها الجمارا

---

(١) سفر الخروج٢٤ : ١٢.

(٢) تعبيرا عن الدور الهام الذي لعبه عقيبا في صياغة التلمود نسجت حوله عديد الأساطير، إذ يُروَى أن موسى دخل خفية إلى المجلس الذي يلقي فيه عقيبا درسه وشرحه وجلس في الصفوف الخلفية، فعجب من كثرة الاستنباطات التي أخرجها عقبا من شريعته، التي لم تكن تدور بخلده أبدا.

نتاج طبقتين: الأولى تمت في بابل واستمرّ عملها من سنة ٢١٩م إلى ٥٠٠م، والثانية في فلسطين وشغلت فترة أقصر من ٢١٩م إلى ٣٥٩م، ورغم التباعد بين الفضاءين لم تحدث القطيعة الفقهية بين المدرستين، إذ كان التحاور والتشاور بشأن المسائل الفقهية والتشريعية جاريا رغم مشاق التنقّل.

ويقسّم المتن التلمودي بحسب اهتماماته إلى ستّة أقسام، قد يضمّ الواحد منها أكثر من مجلّد:

ـ قسم البذور أو الزراعيم، ويُعْنى بالمسائل الفلاحية، وما يتّصل بها من نظام العشور والتقدمات والطّقوس المصاحبة والأدعية.

ـ قسم الأعياد أو الموعد، ويهتمّ بضبط الأيّام الدّينية، وعلى رأسها الفصح ورأس السنة والبوريم والسبت، وتحديد طقوسها ومراسمها وشعائرها.

ـ قسم النّساء أو ناشيم، تدور فصوله حول المرأة، وما له صلة بالخطبة والزّواج والطّلاق والنّذور والإرث والوصيّة.

ـ قسم الأضرار أو نزقين، يضبط القوانين المدنية والجزائية ذات الصلة بالبيع والشّراء والمعاملات والأملاك.

ـ قسم المقدّسات أو قوداشيم، ينشغل بمسائل الذّبائح والتّقدمة، من حيوان وثمار، من حيث شروط تقديمها وصحّتها.

ـ قسم الطّهارات أو طهوروت، يُعنَى بالأعيان النّجسة والأعيان الطّاهرة، في المأكل والمشرب والملبس، إلى جانب ضبط شروط التطّهر البدني.

ولا تعني هذه الأقسام انفصالا صارما بين مواضيعها بل قد تتداخل المواد المعالجة فيما بينها(١).

ب ـ اللاّسامية وتوجيه الرّؤية العربيّة للتلمود:

لم تكن دراسة التلمود في المقاربة العربية بالحجم الذي حازته التوراة، إذ قلّت الكتابات العربية بشأنه، وإن تحدّثت عنه فعبر توكيل القراءة الأولى لغيرها مكتفية بما روي. وأمام افتقاد التعامل المباشر مع النصّ المدروس، أتت المواقف محكومة بتوجّهات القارئ الأوّل. ومن مفارقات القراءة العربية الحديثة للتلمود أن يكون اعتمادها الينبوعي والمصدري أساسا على نصّ مترجَم لكاتب جرماني اسمه روهلنج، عرّبه أحد النصارى العرب: يوسف نصر الله. ورد الكتاب بعنوان: «الكنز المرصود في قواعد التلمود»، وجاءت أولى طبعاته سنة ١٨٩٩. ألّف الكتاب المعتمد في حمى الصراعات اللاّسامية في أوروبا، والتي كان انعكاسها واضحا على بنية الكتاب ومواضيعه. هذه النقيصة لم يتفطّن لها عديد المؤلّفين العرب في اليهودية الذين اعتمدوا هذه الوثيقة. وشيوع هذا الكتاب، جعل جلّ الكتابات العربية المتحدثّة عن التلمود نادرا ما تخلو من ذكره أو إغفاله. فكان الإستناد على هذا النص مصدرا أساسيا، وبدون نقد لمحتوياته ومواضيعه، وقلّة من

---

(١) حاولت كتابات عربية عدّة تعريف التلمود وتقديمه للقارئ العربي، وقد اعتمدت في تعريفها على كتابات واسطة لا متابعة مباشرة للتلمود، فجاء تعريفها وتقديمها مقتصرا على التعريف المادي الخارجي دون القراءة الداخلية. يمكن مراجعة نماذج من ذلك:
ـ محمّد علي البار: المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، ط: ١، الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧م.
ـ أسعد السحمراني: من اليهودية إلى الصهيونية.

تفطّنت أن التلمود هو أوسع مما ضبطه روهلنج، مثل عبد العزيز الثعالبي، الذي ما رأى في التلمود مدوّنة عدائية ضدّ الإنسانية بل مدوّنة فقهية دينية قائلا: «أمّا قسم المعاملات من التلمود، ففيه من الصّور والاستنباطات ما لا يختلف كثيرا عن ما هو مدوّن في كتب الفروع من الأحكام الفقهية عندنا»[1].

وقد كان منشأ التلمود داخل أوضاع صراع، عرفت عديد الخصومات بين الدّيانة المسيحية النّاشئة واليهودية، الأثر البليغ في نحت أحكام التعامل الفقهي القاسية، مع المسيحيين خصوصا والأغيار عموما. وظّفت اللاّسامية الأوروبية تلك المواقف الفقهية لدعم معركتها ضدّ اليهود، محاولة في جانب منها أن تعطي صراعها بعدا دينيا[2].

ذلك أن الحكم التعميمي على التلمود ككتاب عدائي للمسيحيين وللإنسانية، والحال أن تلك المقولات لا تتعدّى بعض الفقرات، في بحر متلاطم بالأساطير والآراء والفتاوى والاجتهادات، ليعدّ أمرا مجانبا للصّواب. ولكن تلك الأحكام وجدت أذانا صاغية في الأدبيات العربية المهتمّة باليهود، يسّر لها الرّواج انتشار مناخ العداء بين العرب وإسرائيل، فكان الإعلاء والإظهار لنقاط تراثية سلبية لدى الخصم، محاولة لإلحاق حطّ به على مستوى القيم الإنسانية المشتركة.

فلئن كانت أوهام الفكر الأوروبي القروسطي بشأن التّراث التلمودي تتلّخص في توهّم الكابوتشي هنري دي ساقن أن التّلمود هو أحد

---

(1) عبد العزيز الثعالبي: محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، ط: ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ص١٢٢.

(2) كان المسيح من أبرز المهاجمين من طرف التلمود، الذي نصّ على أن عقوبته في الجحيم إغراقه في خرء يغلي. انظر إسرائيل شاحاك: الدّيانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ص٢٨.

الأحبار المسمّى بـ«تلمود»، أو في ادّعاء أن إحدى رسائله تتعلّق بالبيض، دون التنبّه أن المباحث التلمودية، في التقليد اليهودي، تتسمّى بكلمة البداية[1]. فإنّ خطأ النّظرة العربية في ترديد النّقاط السّلبية واعتبارها المكوّن الأساسي للتلمود، دون الوعي بتعدّد حقول انشغالاته الدّينية والاجتماعية، وهو ما يكشف عن تردّي الدّراسات الدّينية المقارنة لدينا وتأخّرها.

فهذا المنهج اللاّموضوعي في التّعامل مع التّلمود، والذي كان نتاج فترة اللاّسامية في أوروبا، كان على الاستهواد العربي تجاوزه، حتى يتم تفهّم التلمود كنتاج عقلية بشرية. ونظرا لحضور التلمود في المقاربة العربية بمثابة لبوس يلفّ الشّخصية اليهودية، لا كتجلّ وتجربة لأنشطة ذهنية ودينية لجماعة بشرية، أجد نفسي، بحكم منهج بحثي، مجبرا على اتباع مسار المقاربة العربية.

ج ـ التلمود وصياغة معالم الشّخصية اليهودية:

عجزت التوراة، بخماسيتها وأسفارها النّبويّة والتاريخية، عن مواكبة تطوّرات ومستجدّات مطلع الألفية الميلادية الأولى، فما اقتدرت على إيفاء حاجات أورشليم ولا الجماعة اليهودية خارج فلسطين. ومن ثمّة كانت دوافع علماء السّنهدرين قبل التشتّت، لتفسير الشّريعة الموسوية تفسيرا يهتدي به الجيل الجديد في البيئة الجديدة ويفيدان منه[2]. وأمام التحوّلات الجذريّة الذي عرفتها الجماعة اليهودية، والتي بلغت أقصاها

---

(١) Traité des berakhot du Talmud de jerusalem et du talmud de babylone, trad. Moüse shwab, L'imprimerie nationale, Paris, p. V.

A. Cohen, Le Talmud, Imprimerie Jacqes, Paris, p. 13.

(٢) إبراهيم خليل أحمد: إسرائيل والتلمود، مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٧، ص٢٠.

بتدمير أورشليم سنة ـ ١٣٥م ـ مع أدريانوس الرّوماني، كان لا بدّ للشّتات من فلسفة مستجدّة يتحدّد على هداها تعامله فيما بينه، بحسب المعطيات الحادثة، وتعامله مع عالم الأمميين، في ظلّ هيمنتهم على الأوضاع السياسية العالمية عصرئذ، فأتى التلمود انسجاما مع الدّاخلي وتأقلما مع الخارجي(١). ولا يعني الانسجام مع الجماعة اليهودية سيطرة نهج فكري صارم بعينه، وإنما الاستجابة لرغبات متعدّدة عبر النصّ، لذلك نجد جنب الإجابات الخرافية، عن المشاغل الفكرية والاجتماعية والكونية، التعليلات الحكمية والعقلية المعبّرة عن مستوى فكري راق(٢).

والتلمود الذي شكّل مؤسّسة تنظيم اجتماعية، أريد منها الحفاظ على الشّخصية اليهودية الجماعية في الشّتات، في ظلّ غياب كيان سياسي، كان مطلبا حاجيا صاغه الربّيون وما غفلوا فيه عن أمرين: التراث المكتوب المتمثّل في التوراة، ورقابة الدّولة التي نشأ التلمود تحت ظلّها، والتي رأت في منتجيه امتدادا لنفوذها عبر أشكال سلطوية مغايرة.

---

(١) لا نجاري ما يذهب إليه حسن ظاظا في نشأة التلمود، أنه على إثر شيوع محتوى التوراة بين أتباع المسيح، فكّر اليهود فورا في إنشاء مستودع فكري وديني آخر خاص بهم، وبذلك كان منشأ التلمود. راجع مقالته الشخصية الإسرائيلية، عالم الفكر، المجلّد: ١٠، عدد: ٤، جانفي ـ فيفري ـ مارس، ١٩٨٠، ص٤٣.

(٢) مثلا، لم تتجاوز تفسيرات التلمود لداء الكلب التعليلات الخرافية والسّحرية. ففي معرض حديث راب عن ذلك، رأى أن إحدى الأرواح الشرّيرة ـ الشيطان ـ مرّت عبر الحيوان فكان ما حدث، أما صموئيل فيذهب أن الأمر بسبب ممارسة سحرية لإمرأة قامت بتجربتها أولا على كلب Le talmud de jerusalem, Tome V, p. 253 .

أو كيفية التخلص من الجوائح الطبيعية بأدعية وترانيم دينية بغاية إيقاف وتعطيل الكوارث الطبيعية.

Ibid, Tome V, pp. 168 - 169 - 170 - 182.

ولا يعني التأقلم التلمودي مع عالم الأمميين، عبر مجالات التّشريع والمعاملات التي تتعلّق بالغرباء، انفتاحا تشريعيا اختياريا، بل استجابة لضغوط التنوّعات البشرية التي وجد اليهودي نفسه بين أحضانها. لذلك أتت الإجابات عن الوقائع الاجتماعية المستجدّة ذات طابع عنصري مقيت أحيانا، وذات منزع إنساني عال أخرى.

ولئن كان النّجاح حليف القائمين على رسم التوراة، في إكسابها مصدريّة إلهية بين جموع الشّعب اليهودي، فإن التلمود، وبرغم الأقوال المتعدّدة التي ترفع من شأنه وتعلي من مقامه كصنو للتوراة، تعذّر جمع اليهود حوله لتقديسه. برغم محاولات كتبة التلمود الإلمام بكافة مشاغل الحياة اليهودية، في ما يخصّ المزروعات والشؤون التجارية والمدنية، وعدم ترك أيّ شأن من شؤون الحياة بمنأى عن التفسير الدّيني وإصدار موقف تشريعي بشأنه، فإن ذلك لم يشفع من العقوق مع بعض الفرق اليهودية[١].

فقد سعى التلمود لضبط كافة مشارب الحياة تحت شبكة فقهية، تابعت الجزئيات والتفرّعات. في حديثه عن الأعمال المحرّمة يوم السّبت مثلا، يفصّل تلك الممنوعات بدقّة متناهية. فإحدى أنواع العمل المحرمّة الكتابة، وعندها ينشأ السؤال كم عدد الأحرف التي ينبغي كتابتها كي يقترف الإنسان معصية الكتابة؟ والجواب حرفان. ولكن هل المعصية نفسها بصرف النّظر عن اليد التي يكتب بها الإنسان؟ الجواب

(١) يمكن متابعة الفرق اليهودية القديمة والحديثة، من صدوقيين وقرائيين وهكسلاويين في مواقفهم من التلمود لدى حسن ظاظا: الفكر الدّيني اليهودي، ص٢١٤ وما بعدها، وص٢٦٤ وما بعدها. كذلك مع عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، ص١٧٢.

لا. ولاتقاء السّقوط في المعصية يستّج حظر الكتابة بمنع آخر يحذّر من لمس أيّ أداة من أدوات الكتابة يوم السبت[1]. فهذا الضبط الفقهي، الدّيني والاجتماعي، والذي يكلّف انتهاكه ملاحقة في الدّنيا من مجمع الأحبار ومتابعة جزائية في الآخرة، خضعت لإكراهاته التجمّعات اليهودية طويلا، من بابل إلى فلسطين، إذ منح حرّاس الشّريعة صلاحيات واسعة من سلطتي بابل والرّومان لترتيب سلوك اليهودي وتقنينه.

(١) أنظر إسرائيل شاحاك: الديانة اليهودية...ص٢٥.

الفصل الثّاني

اليهودي بين الوهم والحقيقة

كان محور الشّخصية اليهودية الأكثر ارتباكا في التّناول العربي لليهودية، إذ تعذّر تحقيق مسافة مرجوّة مع الواقعة المدروسة، بمقتضى ما تراكم من توتّر حال دون التقدير السليم، ولما ساد من تضخيم واهم تجاه هذه الشخصية. صاغت هذه العوامل صورة غير موضوعية، لم تهتد بمناهج الدّراسات العلمية، بل أتت اتماما لحروب مستنفرة بين العرب والإسرائيليين الجدد، فكانت انزلاقة المبحث إلى السياسي والدّعائي، الذي تعذّر الخروج منه.

١ ـ نحو رؤية واقعية لليهودي

صوّرت عديد الأعمال اليهوديَّ بهالة ومقدرة أسطورية تتقزّم أمامها البشريّة جمعاء، فتكاد تكون جميع الثّورات والانقلابات والحروب التي وقعت منذ بدء عصر التّسامح مع اليهود، عبر القرن الثّامن عشر والتّاسع عشر والعشرين، من صنعهم. فقد لجؤوا لذلك تنفيذا لتعاليم التوراة والتلمود التي تحض على القضاء على غير اليهود، كلّما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، مستخدمين كلّ الوسائل التي توصلهم إلى

أهدافهم البعيدة، وهي حكم العالم من أورشليم عاصمة ملكهم كما يدّعون[1]. فالثورة الفرنسية من إنتاج اليهود ومخطّطاتهم[2]، والجامعة العربية أنشئت بإيعاز منهم، عام ١٩٤٥م، لتفتيت العرب إلى دويلات[3]، ولذلك اعتبر حسن الباش كتابات المستشرق بلاشير، وسيمون دي بوفوار، وفرانز كافكا، وهربرت ماركيوز، وألبيرتو مورافيا، كلّها تدخل في المشروع اليهودي الصّهيوني السّاعي لتدمير العالم الإسلامي والبلاد العربية[4]. وقد وجدت الأدبيات العربية في كتاب بروتوكولات حكماء صهيون[5] سندا هاما لمقولاتها التي تذهب أن اليهود يسيطرون عن طريق مؤامرة عالمية جهنّمية على مجرى التاريخ الحديث وربمّا القديم، فبمقتضى هذا المنطق الخرافي يجتمع حكماء صهيون لتحديد مسار العالم، مما يحوّل واقع البلاد العربية إلى قدر صهيوني من جملة غيره. فحسن الباش يذهب إلى أن كلّ ما يصيب البلاد العربية من تخلّف هو من جرّاء هذه البروتوكولات،

---

(١) ذلك ما يذهب إليه عبدالله التل في كتابه: الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، ص٩.
(٢) عبد الله التل: م.ن، ص١٢.
(٣) فؤاد الرفاعي: حقيقة اليهود، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ١٤٠٦هـ، ص٩٣.
(٤) حسن الباش: بروتوكولات صهيون من التنظير إلى التدمير، ط: ١، دار قتيبة، بيروت/ دمشق، ١٩٩٠، ص٤٠ ـ ١٢٢.
(٥) عرف الكتاب ظهوره مع بداية القرن الماضي، وهو ينسب لليهود مع تملّصهم منه. عدّه خصومهم بمثابة المخطّط للسيطرة على العالم وتوجيهه لغاياتهم. للإطلاع على دعائم هذه الأطروحة يمكن مراجعة عجاج نويهض: بروتوكولات حكماء صهيون، ج: ١، ط: ٢، منشورات فلسطين المحتلة، ١٩٨٠.
عبد الوهاب زيتون: اليهودية بين الخرافة والممارسة، ط: ١، المنارة، بيروت/ دمشق، ١٩٩٦، ص٤٥.

ويلغي أسباب ذلك الكامنة في تخلّف بناه الداخلية وأثرها على أنشطة عمله وفكره[1].

ولم تبتعد أدبيات الثّقافة العالمة في الاستهواد العربي في مقاربتها لليهودي عن خيالات الوجدان الشّعبي وأوهامه، الذي رأى اليهودي هنا وهناك، في الشمال في الجنوب، في البلاد الحارّة تحت الشمس السّاخنة في أواسط افريقيا، وعلى شواطئ البالم بيتش بأمريكا، وفي بلاد واق واق، فهو لا يعيش مثلي ومثلك على الله وفي حاله، مع أنه هادئ ـ يمشي بجوار الحائط ـ ولكنّه بالغريزة اليهودية وبالطّبع اليهودي القديم مكلّف بالعمل الهام الدائم، لنصب الشّرك والحبائل، فتقع الفريسة بمنتهى الفرح على هذه الفرصة... على حسب تعبير زكريا الحجّاوي[2].

فأمام خلوّ الدّراسات من أبحاث واقعية تتناول اليهودي، في أبعاده التّاريخية والآنية، استحوذت فئتان على الموضوع: العاطفيون الذين تنقصهم الموضوعية في دراستهم، فيكتفون بإطلاق الصّرخات الخطابية البليغة، التي تفتقر إلى البرهان؛ والمهووسون الذين يرون المؤامرة في كلّ مكان، وفي كلّ عمل أو فعل يتجاوز بنظرهم المفهوم والتفسير العادي للأمور، مثل مقتل زعيم، أي زعيم، أو مناوشة كبيرة أو صغيرة، أو ثورة. حتى يرون المؤامرة في المياه التي يشربونها، فهي

---

(١) راجع انتقادات هذه الرؤية الغنوصية التي لا تعتمد أيّة حجج أو براهين، مع كلّ من صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص٥٣ ـ ٥٤؛ ومهنا يوسف حدّاد: الصهيونية الأمميّة... مجلة عالم الفكر، مجلد: ١٩، عدد: ٣، أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر، ١٩٨٨، ص٢٢٩ ـ ٢٣٨.

(٢) حكاية اليهود، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص٥٤.

ملوّثة بالفلورين كجزء من مخطط ـ اليهود ـ تسميم العالم[1]. وهذا الشقّ المهووس نجد له تجلّيا فيما يكتبه أحمد شلبي، يقول في وصف الدّور اليهودي: «فأنى عاش اليهود وجدت الإثارة فالثّورة، حصل ذلك في الشّرق والغرب على السّواء، ورأيناه أحيانا يتمّ باسم الرأسمالية لتضرب الحركات الشّيوعية وباسم الشّيوعية لتضرب الاتجاهات الرّأسمالية، فهدف اليهود الثّورة والتّدمير على كلّ حال، تدمير هذا الاتّجاه وذلك الاتّجاه. تلك لمحة صغيرة عن دور اليهود في الإثارة وبثّ الفتن وتسميم الأفكار، ونضيف إلى ذلك أن اليهود لم يكتفوا بالأفكار يسمّمونها، بل عمدوا إلى تسميم الأجسام ما وسعتهم الحيلة، وقد عرف تاريخهم تسميم الآبار، ولا يستبعد المفكّرون أن يضع اليهود مقادير ضئيلة من المواد التي تضرّ بالصحّة في الأدوية والمشروبات الرّوحية، بل وفي الدّقيق ومنتجاته، وغيرها من المواد التي يصدّرونها بطريق مباشر وغير مباشر للشّعوب غير الصّديقة إن لم يكن للشّعوب جميعا»[2].

فمما عمّق تضخيم مقدرة اليهودي لدى العربي، الإنهزامات العربيّة المتكرّرة أمام إسرائيل، فما كان من العقل العربي، أو كما يسمّيه صادق جلال العظم في النّقد الذّاتي «الخيال العربي»، سليل تراكمات التعليلات والتفسيرات الغيبية إلاّ أن يفتّش عن مسكّنات لهزائمه تخرج عن العيني والواقعي إلى الغيبي والهوامي. فمع مثل هذه الظواهر لم يألف تفسير مجرياتها بأساليب علمية لا تستند على تعليلات غائية، وتعتمد على اعتبارات اقتصادية موضوعية مثلا، أو قوى اجتماعية

(١) سهيل ديب في تعليقه على كتاب: التوراة تاريخها وغاياتها، ص٦٠ ـ ٦١.
(٢) أحمد شلبي: مقارنة الأديان/اليهودية، ص٣١١.

تضغط بصورة آلية، أو جرّاء تفاعل جدلي فيما بينها[1]. فأتى تهويل دور اليهودي في السّاحة العالمية في المقاربة العربية تبريرا لانهيار عربي، عجز الفكر عن تحديد وعي موضوعي بأسبابه. ذلك أن منح اليهود مقدرة جبروتية ينصاع لأمرها العالم، ليس بالغريب أن يكون العرب من ضمنهم.

٢ ـ وجه بشع عبر التاريخ

لا يضع الاستهواد العربي الحديث فواصل جليّة عند حديثه عن ملامح اليهوديّ في الماضي واليهوديّ الحاضر، إذ تتشابه عليه الصّورة حتى تتحوّل ملامح الأوّل دعامة للثّاني والعكس. يقول محمّد طنطاوي: «فقد وصفهم ـ القرآن ـ بالكفر، والجحود، والأنانية، والغرور، والجبن، والكذب، واللّجاج، والمخادعة، والعصيان، والتعدّي، وقسوة القلب، وانحراف الطّبع، والمسارعة في الإثم، والعدوان، وأكل أموال النّاس بالباطل، إلى غير ذلك من الرّذائل التي سجّلها القرآن الكريم عليهم، واستحقّوا بسببها الطّرد من رحمة الله وضرب الذلّة والمسكنة عليهم، وانّ هذه القبائح التي سجّلها القرآن عليهم يراها الإنسان واضحة جليّة فهم على مرّ العصور واختلاف الأمكنة لم تزدهم الأيّام إلاّ رسوخا فيها وتمكّنا منها وتعلّقا بها»[2]. فالقول بثبوت الجبلّة لدى اليهود أمر مجزوم به، لما تعالج به الشّخصية اليهودية من مفارَقة، تقطع مع مؤثّرات الواقع وجدليته. إذ تغيب العوامل الاجتماعية الفاعلة في الشّخصية لتحضر الطّبائع الأزلية،

(١) أنظر صادق جلال العظم: م. س، ص٥٥.
(٢) محمّد طنطاوي: بنو إسرائيل... ج: ٢، ص٣ ـ ٤.

فيكون الفرد جوهرا أزليا لا يعرف التغيّر. والملاحظ أن هذه التّحاليل المثاليّة، تحاول أن تجد سندها في القرآن، بالتأكيد أن موقفها قد صرّح به القرآن، في حين تثبت الدّراسة والمتابعة الإناسية الدّقيقة لتنجُّم النّصّ القرآني، تدرّجه في خطابه مع اليهود، ولم يأت دفعة وجملة بل في جدل مع الأحداث والتطوّرات، كانت فيها المواقف والأحكام في تأثّر مع الظّرفيات والوقائع الاجتماعية(١).

وقد عوّل باحثو وكتّاب التيّار الدّعوي كثيرا على استمداد صورة بشعة لليهودي سندها القرآن، يحشد محمّد عبدالعزيز منصور مجموعة من الآيات لتحديد سمات الشّخصية اليهوديّة الخمس وعشرين: الكذب على الله، حبّهم سماع الكذب، التمرّد على الله، التمرّد على الرّسل، سهولة الاغتيال، نقض العهود، قسوة القلب، الجدال والمراء، كتمان الحقّ والتضليل، النّفاق، إيثار المنفعة الشّخصية، حبّ الإفساد للنّاس، موت ضميرهم الأدبيّ، حبّ الشرّ لغيرهم، كراهيّة الخير للنّاس، المسارعة إلى الإثم والمعصية، الكِبَر والتعالي على النّاس، الاستغلال والانتهازيّة، التحيّل على المخالفة، الجبن والتخاذل، عدم الأدب في الخطاب، البخل والشحّ، الخوف من الموت، الأنانية والطّغيان، تحريف الكتب المقدّسة(٢).

وتبلغ الصّورة البشعة كمالها في تجلّي الشّيطان، كائن الشرّ

---

(١) راجع اختلافات خطاب القرآن المكّي بشأن اليهود قبيل الصراع وبعده مع محمّد عزّة دروزة: اليهود في القرآن الكريم، ص٢٨. وص٥٩ وما يليها لملاحظة الفروقات بين الخطابين.

(٢) محمّد عبدالعزيز منصور: يا مسلمون اليهود قادمون، ط: ١، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٨، ص١٤٣ إلى ص١٤٨.

اللاّمرئي، في الشّخصية اليهوديّة، يقول عبد الكريم الخطيب: «ان إسرائيل والشّيطان وجهان للشرّ والفتنة للنّاس، فالشّيطان هو الوجه الخفيّ الذي لا يرى، وهذه الجماعة هي الوجه الظّاهر الذي يتبدّى به الشّيطان للنّاس في صورة بشريّة»[1]. ولم نلحظ في الاستهواد العربي الحديث تطويرا لخطاب، يتجاوز الأدبيات الكلاسيكيّة، بغرض الإلمام بالشّخصيّة اليهوديّة، فما نجده من نعوت مع ابن القيّم الجوزية، أنّ اليهود «أهل الكذب والبهت والغدر والمكر والحيل، قتلة الأنبياء وأكلة السحت، أخبث الأمم طوية وأردأهم سجيّة، وأبعدهم من الرّحمة وأقربهم من النّقمة، عادتهم البغضاء وديدنهم العداوة والشّحناء، بيت السّحر والكذب والحيل، لا يرون لمن خالفهم في كفرهم وتكذيبهم الأنبياء حرمة، لا يترجّون في مؤمن إلاّ ولا ذمّة، ولا لمن وافقهم عندهم حقّ ولا شفقة، ولا لمن شاركهم عندهم عدل ولا نصفة، ولا لمن خالطهم طمأنينة ولا أمنة، ولا لمن استعملهم عندهم نصيحة، بل أخبثهم أعقلهم وأحذقهم أغشّهم، وسليم النّاصية ـ وحاشاه أن يوجد بينهم ـ ليس بيهودي على الحقيقة، أضيق الخلق صدورا وأظلمهم بيوتا، وأنتنهم أفنية وأوحشهم سجيّة، تحيّتهم لعنة ولقاؤهم طيرة شعارهم الغضب ودثارهم المقت»[2]، يتكرّر أيضا مع جلّ كتاب التيّار الدّعوي، الذين عالجوا الموضوع، دون استحداث أيّ مستجدّ في مقاربة الشّخصيّة اليهوديّة[3].

---

(١) اليهود في القرآن، ص٤٧.

(٢) ابن القيم الجوزية في هداية الحيارى، ص٨.

(٣) أنظر صلاح عبد الفتاح الخالدي: الشّخصيّة اليهوديّة من خلال القرآن، ص٧ ـ ١١٨ ـ ٢٥٠، وكذلك عبد الكريم الخطيب: اليهود في القرآن، ص٩ ـ ٤١ ـ ٦٩.

ولم تتحدّد تلك المقاربة بالتيّار الدّعوي بل ميّزت الاستهواد العربي الحديث بعمومه، ولعلّ الأمر متأتّ مع الكتابات الدّعوية في انطلاق جلّها من تدبّر مبتور للآيات القرآنية، تحاول عبره حشر خطاب القرآن في مزايدات ظرفية وآنية متأثّرة بالأحداث الجارية، وغير منتبهة أن الخطاب القرآني في نظرته لليهود عموما، أدان بعض سلوكاتهم واستحسن غيرها، ولم يقف الصّراع معهم مانعا لابراز خاصيّاتهم الإيجابية، مثل ما يرد في قوله في سورة (السّجدة: ٢٣ ـ ٢٥) «ولقد آتينا موسى الكتاب فلا تكن في مرية من لقائه وجعلناه هدى لبني إسرائيل وجعلناهم أئمّة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون» وقوله في سورة (الجاثية: ١٥ ـ ١٦) «ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوّة ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على العالمين»، وما ورد في سورة (الدّخان: ٣٢) «ولقد اخترناهم على العالمين». ولم يتلجلج القرآن في إدانة أعدائهم «إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين» (القصص: ٤)، أو في إدانته جالوت العربي في حربه مع داود وشيعته من العبريين، ولم يتدخّل البعد العربي للقرآن في ترجيح كفّة جالوت: «فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه مما يشاء» (البقرة: ٢٤٩). فقد كان تركيز المقاربة الدّعويّة على الوجه البشع لليهودي، استنادا على الشّذرات الواردة في النصّ القرآني، والتّغافل عن الجوانب الإيجابيّة التي استحسنها القرآن فيهم، إخلالا بالرّؤية القرآنية الشّاملة.

فلا يختلف اليهودي المناهض للدّعوة الإسلامية سابقا والإسرائيلي المتصارع مع الشّعوب العربية حديثا، في التحليلات الدّعوية، رغم

الفارق الزّمني والاختلاف الظّرفي بين الحدثين. وهو ما يكشف عن استعمال الطرح الدّعوي قياسات قرآنية مغلوطة، لم تف لروح القرآن ولم تنبئ عن تفهم وإلمام بالوقائع الاجتماعية والسياسية الآنية. فالدّكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي في تعليقه على قوله تعالى: «لا يقاتلونكم جميعا إلاّ في قرى محصّنة أو من وراء جدر» (الحشر: ١٤)، يقول: «وتدلّنا الآيتان على أسلوب اليهود في قتال المسلمين الصّادقين، فإنّه أسلوب أملاه عليهم الجبن والخوف والهلع، إلاّ في قرى محصّنة أو من وراء جدر، لا يجرؤون على مواجهة المجاهدين المسلمين على أرض الميدان مواجهة رجال، وإنما يحتمون في قرى محصّنة يقاتلون من داخلها، أو يلوذون بجدر منيعة يختبئون وراءها. وحتى في حروب اليهود المعاصرة لا يخرجون عن هذه الأساليب، إنهم مازالوا جبناء عن مواجهة الرّجال المجاهدين ولهذا يقاتلونهم من وراء الأسلحة الحديثة المحصّنة. إنهم يقاتلونهم من داخل الطّائرات أو الدبّابات أو يطلقون عليهم الصّواريخ، وانهم يقيمون حول معسكراتهم الأسلاك الشّائكة المكهربة بأجراس الإنذار. اليهود لم يحاربوا في حربهم المعاصرة باعتبارهم رجالا وإنما حاربوا خصومهم من خلال أسلحتهم المتطوّرة»[١].

أما ما يميّز الأدبيات النّقدية المقاربة للشّخصية اليهوديّة عن مثيلتها الدّعوية، فهو تخلّصها النّسبي من النظرة لليهوديّ عبر المعايير الدّينية والتراثية، وحضور معايير متأثّرة بانعكاسات حركة اللاّسامية. وما جاءت آليات الإلمام والتحليل للشّخصية اليهودية معبّرة عن منظومة

(١) صلاح الخالدي: الشّخصيّة اليهوديّة، ص٣٢٥.

عربية أصيلة للظّاهرة، بل أتت تقليدا وانسجاما مع المواقف الخارجية. ولذلك نرى تداعيات المسألة اليهوديّة الغربية، التي من أبرز مرتكزاتها التحليل المنبذي (نسبة للمنبذ ـ Ghetto)، وما قيل في آثاره السّلوكية العميقة، من انطوائية، وعنصرية، وحصر نفسي، تتسرّب بعمق لتحليلات التيّار النّقدي. لهذا جاء تلمّس خبايا الشّخصية اليهودية تكرارا مقلّدا لتمثّلات الفكر الغربي لهذه الاشكالية وحواشي تعليق عليه لا فكرا عربيا أصيلا.

لقد كان تشكّل ملامح الشّخصية اليهوديّة الحديثة، بسماتها المتأتية مع قيام الدّولة العبرية الحديثة، انعكاسا مباشرا لأحداث البلاد العربية خلال القرن السّالف، مما حصر المقاربة في كنف السّياسي المباشر لا التّوراتي والتلمودي المتواريين، لذلك أتت تحديدات الشّخصية اليهودية سياسيّة أكثر منها دينيّة. فبعد أن رأينا التيّار النقدي يخرج من ربقة الدّراسات الدّينية الاعتقادية إلى حيز مقاربة تتطلّع لاستلهام العلوم الإنسانية في قراءة التوراة ومعتقداتها، نلحظ تخلّصا آخر في متابعة الشّخصية اليهودية/الإسرائيلية من المعايير الدّينية، من خلال توظيف آليات تقطع مع التصوّرات العقديّة، برغم حضور الدّيني بشكل لافت في إنتاج الإسرائيلي الحديث في الدّولة العبرية، بما أقرّه أحبار الشّريعة من تدريس أطفال إسرائيل التوراة منذ سنّ الخامسة في كلّ المدارس الإسرائيلية، بمعدل آية تشرح وتقرأ كلّ صباح، حتى في المدارس ذات الطّابع اللاّديني[١]. كان وعي التيّار النقدي اليهوديّ/الإسرائيليّ في غياب تقدير عميق لأصوله التراثية والدّينية، ولعلّها نقيصة في منهج

(١) G. Friedman, Fin du peuple juif, Gallimard, France, 1965, p. 207.

التيّار النّقدي في مقاربته الشّخصيّة اليهوديّة، مما سطّح رؤاه وأسقطها في نظرة أحادية. كل ذلك أملا في إخراج الصّراع العربي الإسرائيلي من حيز التحليلات الدّينية، الذي يستلزم تجاوز أطره الدّينية والتراثية، إلى فضاء الرّهانات السياسيّة المعبّرة عن صراعات اقتصادية، باعتبار الصهيونيّة حركة تتجسّد فيها تطلّعات البرجوازيّة اليهوديّة. والجليّ أن الشخصيّة اليهوديّة الإسرائيليّة ذات بعدين، تراثيّ وحداثيّ، ولا يقلّ أحدهما قيمة في اجلاء خبايا الآخر، وأن أيّ إسقاط أو تغييب لأحد البعدين مسفِر عن إعطاء صورة منقوصة.

أما ما يبدو على مستوى تاريخي، أنّ مجمل الأدبيّات السّاعية للإلمام باليهودي لا ترسم حدودا فاصلة بين يهودي الفترة الإسلامية المبكِّرة ويهودي العصر الحديث أو يهودي إسرائيل. فالإفساد اليهودي، مع سيّد قطب، لا يعرف حدودا، يستوي فيه ما حاكه اليهود ضدّ الدّولة الإسلاميّة النّاشئة في المدينة مع ما تنادي به الفلسفات والنظريّات الحديثة، مع ماركس وفرويد ودركهايم وجان بول سارتر[١]. فمسعى الفصل بين اليهوديّ والصهيونيّ، مع بعض التيّارات الفكريّة في السّاحة العربيّة، في محاولة حصر الصّراع مع الصهيونيّة دون اليهوديّة، ما وفّق في خلق تقليد متبع[٢]، بل بقيت الصّورة المركزيّة البشعة لليهودي - يهودي الحقبة النبوية المدينية - كاشفة ومتمّمة لصورة الصهيوني الحديث، فكان منطلق عديد الأعمال

---

(١) راجع كتابه معركتنا مع اليهود، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) اعتبار الصهيونية مرادفة أو صنوا لليهودية نجده مع عديد الكتاب. انظر مثلا إيليا أبو الرّوس: اليهودية العالمية وحربها المستمرّة على المسيحية، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣، ص١٠٦ وما بعدها.

العربيّة ومنتهاها يبتدئ بالصّراع التاريخي، منازعات المدينة، لينختم عند نقطة تصاعديّة بالإغتصاب الصهيوني الحديث لفلسطين.

فاليهود المعادون لعرب ما قبل الإسلام وللمهتدين للدّيانة الجديدة لاحقا، وبقطع النّظر عن تورّطهم في بعض الوقائع والأحداث أو انتفاء ذلك عنهم، مثل ما ينسب إليهم من وقوف وراء حرب بعاث بين الأوس والخزرج، لأجل تسخير المنطقة لمصالحهم الاقتصادية[1]، أو وقوفهم وراء مقتل الخليفة أبي بكر الصدّيق[2]، أو سعيهم بالفتنة بين المسلمين، مثل ما جرى في الفتنة الكبرى، مع اليهودي عبدالله بن سبأ[3]، عُدَّ وجه الفتنة الثّابت بامتياز بينهم في التاريخ العربي. فكان خروج أيّ فرد أو جماعة بمقولة مبتدَعة أو رأي مغاير وراءها اليهود، ولذلك كانت المعتزلة والقدرية والخوارج والشيعة ذات أصول يهودية[4]، والفرق الضّالة وغير النّاجية عائدة لمروّجين يهود[5]، وليست نتاج تطوّرات داخل النّسيج الاجتماعي. كما لا يقتصر دور اليهود في بثّ الآراء والمذاهب الضّالة بين المسلمين سابقا فقط، بل يتعدّاه إلى العصر الحديث، فالمذاهب

---

(١) يذهب لذلك غازي محمّد فريّج في كتابه: النّشاط السرّي اليهودي في الفكر والممارسة، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) اعتبر طه حسين هذا الادعاء ملفّقا. راجع الشّيخان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص١١٤ ـ ١١٥.

(٣) أنظر في ذلك: ـ غازي محمّد فريج: م. س، ص٩٧ ـ ٩٨.
ـ أحمد أمين: فجر الإسلام، ج: ١، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٨، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٤) ذهب لذلك كل من غازي محمّد فريج: م.س، ص١٠٦ ـ ١٠٧.
عبد الكريم الخطيب: اليهود في القرآن، ص٦٦.

(٥) محمود أبو الفيض المنوفي الحسيني: الدّين المقارن، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٠، ص١٣٣.
=

الشيوعيّة والوجوديّة والماسونيّة مصائد نصبها اليهود فأوقعوا بها ملايين البشر في شتى أنحاء العالم[1].

وحتى الرّبا الذي وجده الإسلام شائعا بين العرب، فلم يكن إلاّ داء من الأدواء الكثيرة التي يحملها اليهود معهم إلى كلّ مكان ينزلون به، وقد سرت عدواه إلى العرب، أما العربي بطبعه فهو يأنف أن يقدّم معروفا ثم يأخذ في مقابل هذا المعروف عوضا[2].

تبدو الطبيعة الإفسادية لصيقة باليهود ودائرة معهم حيث داروا، فالمعاملات الاقتصادية الربويّة المحكومة بمنطق الرّبح، التي يطفح بها الاقتصاد العالمي الحديث من إنتاج عقليتهم. فهذه المجموعة يحضر جشع الابتزاز المالي بين أفرادها كشريان الدّم الساري بينها، إذ تتمتّع بانجذاب نحو المال فريد ومميّز بين الإنسانيّة[3]. وليست النّظرة اليهودية للمال ودوره وليدة اتجاه محدث في الخلق اليهودي بل هي صفة قديمة لازمت بني إسرائيل على امتداد تاريخهم الطويل[4].

وعادة ما دار تعليل الظاهرة بأسباب خلقية، حيث فسّر عديد الكتّاب العرب المسلك التجاري والممارسة الرّبوية التي ميّزت الجماعات اليهودية بطابع التعالي لديها، الذي يجعلها جادة في كسب المال لتوظيفه للسيطرة على البشرية، وأحيانا تم ردّه لضعف وازع

= وفا صادق: أخلاق اليهود وأثرها في حياتهم المعاصرة، دار الفرقان، الأردن، ١٩٨٧، ص٧١.

(١) ذهب لذلك عبد الكريم الخطيب: اليهود في القرآن، ص٦٩.

(٢) م. ن، ص٢٩.

(٣) عفيف طبارة: اليهود في القرآن، ص٣٦ ـ ٣٧.

(٤) غازي محمد فريج: النشاط السري اليهودي، ص٢٠٤.

الخشية وعدم مركزية المحاسبة الأخروية في ذهنية اليهودي[1]، وطورا بإرجاع المسألة إلى مقاصد مستوحاة من النّصوص المقدّسة، بما تبيحه من مراباة واستغلال لغير اليهودي، وتأكيد ذلك بما يرد في الإنجيل والقرآن من وصف خصائص الجشع وأكل أموال النّاس بالباطل لديهم[2].

ومما يجلو لدينا أن هذه المقاربة لم تتجاوز وصف الظاهرة إلى تفسيرها، كما ألغت من تصوّرها تجذّر اليهودية في التاريخ، وجعلتها متعالية عن أحداثه، ولم ترق لبيان أن اليهودية عاشت في التاريخ ومن خلاله. فقلّة من تصدّت لتفسير السّلوك اليهودي في الحياة بتعليلات واقعية، وحاولت إخراجه من حيز مثالية الرّؤية إلى واقعية التحليل. يذهب بشارة خضر، في نقد الأطروحات المثالية التي تفصِل الشّخصية اليهوديّة عن واقعها، إلى أن اليهود في الشّرق لم يشغلوا أشغالا خاصة مميّزة، بل عملوا مثل الأهالي المسلمين في المهن الصّغرى والفلاحة، ولم يحدث إلاّ لاحقا، تحت أثر الدّافع التّجاري المركنتيلي، أن هجر يهود العالم الإسلامي الفلاحة وتوجّهوا نحو أشغال مميّزة لهم، باعة، تجّار، مموّلون، صاغة، أصحاب مهن، وُسَطاء، ويضرب مثلا بيهود اليمن، فبفعل انعزالهم ما مارسوا التجارة أو الرّبا، بل كان شغلهم الدّائم العمل الفلاحي[3].

---

(١) انظر عفيف عبد الفتاح طباره: اليهود في القرآن، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) ورد في الإنجيل في محاورة المسيح مع اليهود: «لا تقدرون أن تخدموا الله والمال» متى٢٤ : ٦، وتعرض القرآن أيضا لممارستهم الربا في قوله: «وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل» النساء: ١٦١.

(٣) Histoire de la Palestine, tome: I, Maison Tunisienne de l'edition, 1976, p. 87.

٣ ـ أنسنة اليهودي

توحي المتابعة لليهودي من خلال الأعمال العربيّة، أن الإنسانيّة تنقسم لأصناف بشرية متميّزة عن بعضها، فازت كلّ مجموعة منها بسمات معيّنة توحي باستحكام طبائع جماعية لا مفلت منها، ولعلّ خطورة هذه التحاليل في إقرارها الضمني بتميّزات عنصرية ثابتة بين البشر. ويستبدّ هوس الصراع بالمقاربة العربية، مما يرسُم خطّا ثابتا محكوما بصراع أبدي معهم، منذ حلول الطّلائع الإسلامية بالمدينة، واندلاع النزاعات الأولى مع اليهود، وحتى قيام السّاعة. تلخّص ذلك المفهوم في الحديث الشّائع، المروي عن النبي «لا تقوم السّاعة حتى يقاتل المسلمون اليهود، فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشّجر، فيقول الحجر والشّجر يا مسلم، يا عبد الله هذا يهوديّ خلفي فتعال فاقتله، إلاّ الغرقد فإنه من شجر اليهود»[1].

بفعل استناد اليهودي على فلسفة دينيّة متينة، مثّل تحدّيا للكيان الإسلامي الناشئ، الذي رأى فيه مخالفا أنطولوجيا صعب التّرويض، عكس الجماعات الوثنية الهشّة، دعمَ ذلك، الفشلَ المبكّرَ لمحاولات إرساء إيلاف اجتماعي ديني مشترك. وفي ظلّ خوض العربي في الزّمن الحديث حربا منقوصة ومفتوحة مع الإسرائيليين اليهود، طُرِحت أمامه سبل تعامل مع المشاكس الأبدي. يقول محمّد خليفة التونسي: «لا خلاص للعالم منه ـ البلاء اليهودي ـ إلاّ بتصفية اليهود أو نفيهم في

---

(١) صحيح مسلم، ج: ١٨، ص٤٤ ـ ٤٥.
مسند ابن حنبل، المجلد: ٢، ص٤١٧.

مكان منقطع يمنعون فيه الاتصال بغيرهم أو تعليم أطفالهم أدب غير أدب ديانتهم البدويّة وتعاليمهم الوحشيّة»[1].

فلا تكاد الدّراسات العربية المتناولة للشّخصية اليهودية، في ماضيها وحاضرها، تنفلت من سجن القوالب المعيارية، رغم ما طرأ على هذه الشّخصية من تحوّلات وتبدّلات. فالصّورة الدّينيّة التي تحاول الأدبيات العربية الدّعوية تأبيدها صارت مفتقدة لتاريخيتها، لما خلّفته تحوّلات القرنين الأخيرين من أثر نافذ على اليهودي، فما عادت شرائع الدّين لتشكّل ضوابط الإنسان الأساسية، بل ساهم زحف العلمنة وتغلغل التيّارات الفلسفيّة والفكريّة في إدخال تحويرات بليغة على الشّخصية اليهودية، وإعادة رسم مقوّماتها. إذ تعتبر حركة الاستنارة ـ الهكسلاه ـ من أقوى الحركات العلمانية وأشدّها التي اخترقت الشّتات اليهودي، والتي نادت على لسان مؤسّسها موسى مندلسون (١٧٨٦ ـ ١٧٢٩م) باستيعاب الثّقافة العلمانية سبيلا للاندماج، إلى جانب مناداتها بتحطيم المنبذ العقلي الذي ضربه اليهود طوقا حول أنفسهم، إضافة للمنبذ السياسي المفروض عليهم. فبقاء متابعة اليهودي بالمعايير الدّينية فحسب، يوشك أن يحصر المقاربة العربية في خانة الاغتراب، فما عاد فسيفساء الحركات الدّينية اليهودية، يستوعبه إطار الشّخصية اليهودية الشيطانية[2]. ولعلّ هذا ما يطرح بعمق مراجعة القوالب

(١) محمّد خليفة التونسي: الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون، دار التراث القاهرة، ص٧٩ ـ ٨٠.

(٢) حول القوى الدينية المسيحانية المعارضة للصهيونية والمتبنية لمقولة تكفير الدّولة ـ إسرائيل ـ ، يمكن مراجعة البابين الثالث والرّابع من كتاب رشاد عبدالله الشّامي: القوى الدّينية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤.

الكلاسيكية التي تحدِّد اليهودي ضمنها، وإدخال الأنسنة على الموضوع وتجاوز الشّيطنة، حتى يتيّسر التفهّم العلمي بعيدا عن تعميم الأحكام وتأبيدها، ولتجنّب النظر لليهودي وحدة جامدة في التاريخ تكرّر تجلّيها ميكانيكيا، على مثل ما يذهب إليه صلاح عبد الفتاح الخالدي في قوله: «ووصف القرآن لبني إسرائيل وأخلاقياتهم ونفسياتهم وانحرافاتهم وأمراضهم، ينطبق على أولئك الأفراد الذين كانوا زمن موسى ـ عليه السلام ـ قبل عشرات القرون، وينطبق على أفرادهم زمن أنبيائهم مثل داود وسليمان وزكرياء ويحيى وعيسى ـ عليهم الصلاة والسّلام ـ ، وينطبق على أفراد اليهود الذين أفسدوا في بلاد الحجاز والذين واجههم رسولنا محمّد ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ قبل قرون أيضا. وينطبق هذا كلّه على اليهود في القرون اللاّحقة أينما قاموا وحيثما استوطنوا في بلاد الشّرق أو بلاد الغرب»[١].

والملاحظ أن القول بخصوصيات ثابتة سلبية بين المجموعة اليهودية يلتقي في الأدبيات العربية، ولو بصفة متناقضة، مع تأكيدات بعض الأدبيات الصهيونية بتعالي المجموعة اليهودية وتميزها بخصائص إيجابية غير عادية عن غيرها من الشعوب، كقدرتها على المحافظة على هويتها الدّينية حتى في الشّتات[٢]. فالاستهواد العربي العلمي مطالب بنقض هذه الأساطير لا ترددادها من موقع مغاير، ينتهي عند الرؤية الصهيونية. فمثال العزلة اليهودية، الواقعة عليهم أو الحادثة باختيارهم، تشترك فيها عوامل ثلاثة:

---

(١) صلاح الخالدي: الشخصية اليهودية، ص٤.

(٢) Abba Eban, Mon peuple Histoire du peuple juif, p. 63.

ـ الآثار التراثية العميقة، من توراة وتلمود وتراث شعبي وأساطير، وما خلّفته من أوهام جعلت تمثّل اليهود أنفسهم فصيلة متعالية ومختارة واعية بطريق الرّشاد دون غيرها، والتي تدعّمت بجذور شكّ مستبدّة بالمؤمنين تجاه الأغيار، صوّر الحالة سفر التثنية في فقرة جدّ معبّرة: «في تلك الأيّام لا تطمئنّ، ولا يكون قرار لقدمك بل يعطيك الربّ هناك قلبا مرتجفا وكلال العينين وذبول النّفس، وتكون حياتك معلّقة قدّامك وترتعب ليلا ونهارا ولا تأمن على حياتك، في الصّباح تقول يا ليته مساء وفي المساء تقول يا ليته الصّباح من ارتعاب قلبك ترتعب ومن منظر عينيك التي تنظر»[1].

ـ الأوضاع الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية المتشابهة بين أفراد الجماعات اليهودية، والتي ولّدت تكتّلا طبقيا داخل المنبذ في مواجهة المغاير الثقافي ـ الاجتماعي.

ـ وقوع اليهود تحت هيمنة سلطوية دينية مغايرة فرضت عليهم تقسيماتها للفئات الاجتماعية، فقد جاء عزل اليهود في أوروبا في بدايته بقرار كنسي أصدره البابا بولس الرّابع (١٥٥٩ ـ ١٥٥٠م) سنة ١٥٥٥م، يأمر فيه بعزل اليهود إجباريا[2].

وفي العالم الإسلامي اتخذت بعض المحدّدات الفقهية الخاطئة، في الألبسة والأبنية، صبغة إلزامية مما ساهم في الإيحاء بأنهم وحدة مغايرة داخل محيط العالم الإسلامي[3]. نقدّر أن مطلب الأنسنة وإرساء

---

(١) سفر التثنية٦٥ : ٢٨ ـ ٦٨.

(٢) رشاد عبد الله الشامي: الشخصية اليهودية الإسرائيلية...، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦، ص١٨.

(٣) أنظر محمّد الحبيب ابن الخوجة: يهود المغرب العربي، ص٢٠.

مقاربة علمية لليهودي، في ظلّ هيمنة هاجس العداء المستحكم، مغامرة صعبة، فيهودي الدّولة العبرية، بكافة تنوّعاته المذهبية وولاءاته الإيديولوجية، يظهر في المنظور العربي جرّاء الصراع طوال القرن الماضي، نقيض وجود، حتى يصل الأمر في بعض الأدبيات العربية حدّ استعمال كلمة اليهود نكرة، دون إثبات ألف ولام التعريف، إمعانا في التصغير، لهذا المعروف النكرة والحاضر الغائب(١).

فالعربي الحديث في رؤيته لليهودي يرتهن لثقل تراثي، لحقه بفعل مشاحنات التاريخين التأسيسيين، المسيحي - اليهودي والإسلامي - اليهودي، مع السيّد المسيح أو مع النبيّ محمّد، كانا لهما عميق الأثر في تشكيل الرؤية الحديثة حول اليهودي. ومما لا نجاري فيه الهادي التيمومي، ما يذهب إليه من قول، ان التناقض والعداء بين المسلم واليهودي - تونس نموذجا - لا يعود لما يرفضه هؤلاء فيهم من يهوديتهم بل لممارستهم الاستغلالية، وأن الدّين في الواقع لا يلعب إلاّ دورا ثانويا في انعاش التناقض القائم بينهما، وبأن المحدّد الرّئيسي لطبيعة العلاقة بين الفئات اليهوديّة والجماعة المسلمة هو العامل الاقتصادي(٢). فهذه التحليلات قد تصدق في مواقع حضور الطرفين، وبتواجد علاقات استغلال وتناقض بين الجانبين، ولكن حيث غاب اليهودي بوجهه الاستغلالي وحضوره البشري المغاير، نجد المسلم يعيش على فتات ما ترسّب في التصوّرات الشّعبية والذاكرة الجماعية.

---

(١) انظر مثلا صلاح عبد الفتاح الخالدي: الشّخصية اليهودية، ص٢٨.

(٢) الهادي التيمومي: النشاط الصهيوني بتونس بين ١٨٧٩ و ١٩٤٨، ط: ١، التعاضدية العمالية للطبع، صفاقس، تونس، ص٣٣.

وبناء الأنسنة في معالجة الشّخصية اليهودية يستدعي بإلحاح تمعّن اليهودي في القرآن وصورته المركزية لا العارضة في الحديث عن الأديان الأخرى، فقد جاء شاهدا بارزا على منزلة الآخر في الدّيانة الإسلامية. شمل فيها الخطاب القرآني روايات تاريخية وأحكاما عقدية وتشريعية في غاية الكثافة والدقّة، امتدّت من التذكير بأيّام الله حتى البيع والشّراء إلى الأطعمة والأشربة، وكلّها تصبّ داخل مشروع التعايش مع الجماعة المسلمة.

وقد جاءت تقييمات الشّخصية اليهودية عبر القرآن معتمدة نموذج المسلم القرآني، باعتباره المعيار الأمثل المرجو تحقيقه، وامتدّ الحكم على الشّخصية اليهودية في القرآن من التفضيل على العالمين(١) إلى اللّعن والتكفير(٢)، وبين هذين الحدّين تموّجات مختلفة. ومما يلاحظ في الحكم على الشّخصية اليهودية في النصّ القرآني توزّعه بين مرحلتين: فيما يسبق الإسلام وإبّان مرحلته التأسيسية. والبارز أن الخطاب في المرحلة الأولى، يأتي بشكل تاريخي وقصصي، جاءت فيه المتابعة متّسعة وذات طابع مسحي، كما عرضت على أخلاق القوم، منذ إبراهيم، ولوط وإسحاق ويعقوب والأسباط، مرورا بموسى وهارون فأنبياء ما بعد التوراة، مثل داود وسليمان وإلياس ويحيي وغيرهم، متّبعة أحوال أقوامهم الاجتماعية والدّينية والسلوكيّة. وجاءت المواقف من اليهودي إيجابية وسلبية، وما خرجت فيها التقييمات عن نطاق متابعة السلوك والتقييم الدينيين. ولكن مما يغلب على المتابعين العرب لليهود من خلال القرآن استحضار الآيات الناقدة

(١) الأعراف: ١٤٠ / سورة: ١٦.
(٢) المائدة: الآيتان ١٣ ـ ٧٨.

والمقبّحة لأعمالهم والتغافل عن نقيضها، رغم تواجد عديد الآيات الإيجابية بشأنهم، مثل: «ومن قوم موسى أمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون»[1]، «وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا»[2]، «ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيّبات فما اختلفوا حتى جاءهم العلم»[3]. أما المرحلة الثّانية من الخطاب القرآني فقد أتت معبّرة عن معايشة اجتماعية مباشرة، مع بعض اليهود لا كلّ اليهود. لم يكن فيها الخطاب والأحكام الصّادرة متّسعة، وإنما عبّرت عن علاقة الجماعة المسلمة مع طائفة محدّدة من ملّة دينية أوسع، منتشر أغلبها خارج إطار تنزّل القرآن. لا نرى فيه، مثلا، خطاب القرآن المتّهم لليهود بموالاتهم المعتقدية للمشركين في قوله: «ألم ترى إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطّاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا»[4]، ينسحب على يهود إفريقية أو بومباديثا بالعراق، الذين لا يتحمّلون تبعات الصّراع الإسلامي اليهودي المبكّر. من هنا أتت خطورة الدّارس في حقل تاريخ الأديان عبر القرآن، في غياب الإلمام بالعلوم القرآنية، الذي من شأنه أن يدمج القرآن في نزاعات لم يخضها وأحكام لم يصدرها، وربما جلّ الإنزلاقات الخطيرة في الاستهواد العربي جاءت من عدم إيلاء هذا المنحى اهتماما.

لقد تنبّه راجي الفاروقي لخطورة ذلك الانحراف الذي مسّ صورة

---

(١) الأعراف: ١٥٩.
(٢) السجدة: ٢٣. ٢
(٣) يونس: ٩٣ ٣
(٤) النساء: ٥١.

اليهودي في المقاربة العربية، فقدم مشروع أنسنة يحتكم لثلاثة أبعاد:

- استبطان اليهودي كإنسان للفطرة التي فطر الله النّاس عليها، وبالتالي اشتراكه في تحمّل الخلافة والأمانة على حدّ سواء مع غيره من المستخلَفين.

- اليهودي باعتباره وريثا للتّراث السّامي الذي تشكّلت في حضنه الأديان الثلاثة، مما يصوغ بالضّرورة مشتركا حضاريا ثقافيا بين أديان المنطقة.

- اليهودي باعتباره حاملا لرسالة إلهية توحيدية[1].

---

(١) Ismail. R. Alfarouqui, Judaism Zionism and Islam, Eaford - Ajaz, 1086, London, pp. 53 - 58.

خاتمة

يؤسّس علم الأديان بتفرّعات مباحثه المتنوّعة خصوصيّة منهجيّة بين علوم شتّى، يأبى فيها أن يكون خادما للاّهوت أو للإيديولوجيا، أو تابعا لغيره من العلوم الإنسانية أو الاجتماعية. فهو في حكمه بشأن الظّاهرة الدّينية أيّا كان نوعها، حريص على تأسيس الانفصال والمسافة بين الذّات والموضوع، إذ بغيته الحقيقة وحدها. وتقديرنا أن التزام الإنتاجات العربية بمنهجية هذا العلم، داعية لطرح مراجعة ونقد، شطر ما ينتج باتجاه الذّات وما ينتج باتجاه الآخر، بغية تشييد الأقوم والأصوب. وما قمنا به مع المقاربة العربية لليهودية، يندرج ضمن هذه الخطّة الواسعة لهذا العلم، فانتهى بحثنا إلى نتائج عدّة، نقدّر أهمّيتها في ما يتعلّق بدراسة الأديان عموما وما يتعلّق باليهودية خصوصا. فالمقاربة العربية للدّين اليهودي قد حملت في ثناياها مزاياها ومساوئها، لما لهذا الحقل من تأثّر جدلي بالظّرفيات والوقائع، الاجتماعية منها والسياسية، ولما له من صلة مباشرة مع تطوّر مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر العربي الإسلامي.

فأولى مستلزمات الدّراسات الدّينية العلمية تحتّم التمفصل الواعي بين الذّات وموضوع الدّراسة، وهذا الأمر لم يراع إلاّ في القليل مع إنتاجات المقاربة العربية الحديثة بشأن اليهودية. إذ بفعل التأثيرات

الجليّة لبنى فكريّة وأحداث سياسيّة على دراسة اليهودية، فإن التفطّن لهذا المؤثّر يعدّ أمرا لازما ومنهجيا للباحثين في الثّقافة العربية والإسلامية، فكلّ عمليّة توظيف أو زيغ، واعية أو لاواعية، من شأنها أن تبعد هذا العلم عن مساره القويم.

فارتباط المقاربة العربية في شقّها الدّعوي بالجانب التراثي في قراءة اليهودية، يحتّم الاستفاقة لما مسّ الفكر الرّدوديّ القديم من زعزعة معرفيّة، والتي تتطلّب التجاوز والتواصل، حتى لا تكون الأبحاث مغتربة ولا تاريخية. فقد عبّرت إشكاليات الدّراسات الكلاسيكية عن مستوى لحظتها التاريخية، ما يجعل نتائجها ورؤاها غير مطلقة الصلوحيّة. فمثلا التعامل مع الأسطوري واللاّمعقول التوراتيين بمنطق الصّدق والخطأ، جرف الموضوع إلى مجال ضيّق، في وقت ظهرت فيه مناهج دراسية تتعامل مع الأسطورة بأساليب علمية، أثبتت أهليتها في هذا الحقل، عبر الغوص في منطقه ودلالته الخاصة. ومن ناحية المواقف القرآنية بشأن اليهودية واليهود، فلا بد من ربطها بآليات علوم القرآن، من أسباب نزول، وأوّل ما نزل وآخر ما نزل، وناسخ ومنسوخ، ومطلق ومقيّد وما شابهها، أي دراسة المدلولات في التّاريخ والاجتماع، حتى يجري استنطاقها بشكل صائب بخصوص الأديان.

أما فيما يخصّ ما عايناه بشأن مدارس قراءة اليهودية في الاستهواد العربي فهي كالتالي: لئن كان الاتّفاق حاصلا بين التيّارين، الدّعويّ والنّقديّ، حول الإقرار بالتشوّهات اللاّحقة بالنصّ التوراتي، فإن الاختلاف حادث بشأن المصدرية الأولى، أإلهية أم تاريخية في تشكّله، وبقدر ما كان بحث التيّار الأوّل منصبّا على التغيّرات الطّارئة على «الكلام الإلهيّ»، كان انشغال الثّاني منحصرا بالتشكّلات المارّ بها

النصّ في التاريخ. فالتقاء التيّارين يتمّ عند نقطة التبدّلات والتغيّرات، مع غياب واضح بينهما للنّقد والتّصحيح، إلاّ ما ندر، فأتت الانشغالات بالآخر، من باب أن الأمر تستلزمه الضّرورة والحاجة، الدّينية أو القومية، ووقع التغافل عن أي مراجعة، وهو أمر هام ولازم، كان سيعصم من انحرافات منهجية خطيرة واقعة في هذا المجال.

إضافة، تبيّن لنا أن المنهج الصّائب في التّعامل مع المعتقدات والتّشريعات اليهوديّة، يستلزم دراسة الظّاهرة في التاريخ لا فوقه، إذ لإدراك مدلولات الإله اليهودي، مثلا، في تمظهراته المختلفة، مستلزم متابعته ضمن تحوّلات الاجتماعي، الذي تشكّل في طياته وعبره، وبهذا تنزوي مقولات «التحريف» و«الزّيغ» و«الضّلال» اللاّتاريخية لتفسح المجال لوعي الظاهرة في عمق تشكّلها وتجلّياتها.

كما لاحظنا أن معالجة الاستهواد العربي لليهودية في الفترة الحديثة، تاريخا ودينا، غابت منه عديد المحاور الهامّة، أو جاءت هزيلة ولا تفي بالحاجة، كالاهتمام ببنية التلمود وتكوينه. وربّما تأتّى ذلك جرّاء غياب ترجمة هذا السّفر للّسان العربي، وهو ما جعل اقتحام حصونه أمرا ليس في متناول عامّة الدّارسين. وحتى يدرس التّلمود دراسة علميّة، يُتطلّب عدم الاحتكام في شأنه للدّراسات الواسطية والغوص فيه مباشرة. فالتّلمود كما تبيّن لنا ليس خزّان شرور - كما يصوَّر خطأ - بل تجلّيات عقلية إنسانية. وأمّا ما يتعلّق بالشّخصية اليهودية فقد خلصنا أنها ليست جامدة في التاريخ، لذا ينبغي التعامل معها ضمن تبدّلات الاجتماعي وتغيّراته، مع عدم إهمال المتخلّد التراثي في تركيبها وتوجيهها.

نقدّر أن هذه الاستنتاجات الموجزة بشأن منهج الاستهواد العربي الحديث، والواردة في بحثنا بطريقة مفصّلة، ستساهم في إصلاح وتصحيح منهج التعامل مع الآخر، إذ نقْد المنهج هو سعي نحو علميّة المنهج.

ثبت المراجع

أ ـ العربية:

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدّس، نشر جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة، ١٩٦٦.
- الكتاب المقدّس كتاب الحياة، القاهرة، ١٩٩٤.
- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، م:٢، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥.
- أحمد: إبراهيم خليل، إسرائيل والتلمود، مكتبة الوعي العربي، ١٩٦٧.
- الأحمد: سامي سعيد، كلكامش، ط: ١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٠.
- أحمد: محمّد خليفة حسن، علاقة الإسلام باليهودية، دار الثقافة، القاهرة.
- أبو إسماعيل: صلاح، اليهود في القرآن، الناشر جمعية عبد الله النوري الخيرية، الكويت.
- أسود: عبد الرزّاق محمّد، المدخل إلى دراسة الأديان والفرق، م: ١، ط: ٢، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٩٨١.
- الأسيوطي: ثروت أنيس، بنو إسرائيل، ج: ١، ط: ١، الهيئة القومية للبحث العلمي، ليبيا، ١٩٨٥.
- أفندي: محمّد صدقي، دين الله في كتب أنبيائه، ط: ١، مطبعة المنار، مصر، ١٩١٢.
- إمام: عبد الفتاح إمام: الطّاغية دراسة فلسفية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤.
- أمين: أحمد، فجر الإسلام، ج: ١، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٨.
- أمين: بديعة، المشكلة اليهودية، طبعة: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤.

ـ الأيوبي: صلاح الدين، مسيا والمسيائية، مؤسسة معتوق، حلب، ١٣٩٢هـ.
ـ الأورشليمي: إسرائيل بن شموئيل، الرسالة السّبعية بإبطال الديانة اليهودية، تقديم عبد الوهاب طويلة، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩.
ـ إيليا: أبو الرّوس، اليهودية العالمية وحربها المستمرّة على المسيحية، ط:١، دار الطليعة، ١٩٩٣.
ـ البار: محمّد علي، المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٩٠.
المسيح المنتظر وتعاليم التلمود، ط: ١، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.
ـ بارودي: رياض، اليهودية العالمية من زمن إبراهيم إلى وقتنا الحاضر، دار الثقافة، بيروت.
ـ بارندر: جفري، المعتقدات الدّينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
ـ الباش: حسن، التربية الصهيونية من عنصرية التوراة إلى دموية الاحتلال، ط: ١، دار قتيبة، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٠.
العقائد الوثنية في الديانة اليهودية، ط: ١، دار قتيبة، بيروت ـ دمشق، ١٩٩٠.
ـ باقر: طه، مقدمّة في تاريخ الحضارة القديمة، ج: ١، ط: ٢، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦.
ـ باكان: دافيد، فرويد والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة: طلال عتريسي، ط: ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٨.
ـ البخاري: الصحيح، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
ـ براناتيس: الأب أي أي، فضح التلمود تعاليم الحاخاميين السرّية، إعداد: زهدي الفاتح، ط: ٣، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٥.
ـ برتشارد: إ. ايفنز، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين، ترجمة: حسن قبيسي، ط: ١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦.
ـ بري: عبد الله، القومية العربية والقومية اليهودية، دار مكتبة الحياة، بيروت.
ـ البساطي: أحمد سعد الدّين علي، مقارنة بين العقيدتين اليهودية والإسلامية، ط: ١، دار الطباعة المحمّدية، القاهرة، ١٩٨٨.
ـ البوصيري: لامية الإمام البوصيري، مطبعة منده س. بتربورغدد غلاسفسكي.
ـ بلخوجة: محمّد الحبيب، يهود المغرب العربي، نشر معهد الدّراسات العربية العالمية، جامعة الدّول العربية.

- بوطبة: أحمد التهامي، الصلاة في الأديان الثلاثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨١.
- التائب: محمود علي، الجمعية اليهودية السرّية، منشورات دار اقرأ، بنغازي، ١٩٩٠.
- التلّ: عبد الله، الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، ط: ٢، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق.
جذور البلاء (القسم الأول)، ط: ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.
- التهامي: جمال، المرأة اليهودية من خلال الحضارات القديمة، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس.
- التونسي: محمّد خليفة (مترجم)، الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون، تقديم الأستاذ عبّاس محمود العقّاد، دار التراث، القاهرة.
- توينبي: أرنولد، فلسطين... جريمة ودفاع، تعريب: عمر الديراوي، ط: ١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦١.
- تيزيني: الطيّب، من يهوه إلى الله، ج: ٣، م: ١، ط: ١، دار دمشق، بيروت، ١٩٨٥.
فصول في الفكر السياسي العربي، ط: ١، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٩.
- تيلور: آلن، مدخل إلى إسرائيل، تعريب: شكري محمود نديم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- التيمومي: الهادي، النشاط الصهيوني بتونس بين ١٨٨٧ و١٩٤٨، ط: ١، التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقس، تونس، ١٩٨٢.
- ابن تيمية: أحمد، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ.
- الثعالبي: عبد العزيز، محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان، ط: ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
- الجبوري: يحيى، شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه، مكتبة النهضة بغداد، ١٩٦٤.
- جرجس: صبري، التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي، ط: ١، عالم الكتب القاهرة، ١٩٧٠.
- جرجس: ملاك، سيكولوجية الإستراتيجية الصهيونية، ط: ١، منشورات قطاع الكتاب، ليبيا، ١٩٨١.
- الجمالي: محمد فاضل الصهيونية الأمريكية والمأساة الفلسطينية، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤.

- جنيبير: شارل، المسيحية نشأتها وتطوّرها، ترجمة: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
- الجوزية: ابن قيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، طبع مؤسّسة مكّة، المدينة المنورة، ١٣٩٦هـ.
هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، مراجعة وتعليق سيف الدّين الكاتب، دار الحياة، بيروت.
- الحجاوي: زكرياء، حكاية اليهود، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.
- ابن حزم: الردّ على ابن النّغريلة اليهودي ورسائل أخرى، تحقيق: إحسان عبّاس، مكتبة العروبة، القاهرة، ١٩٦٠.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت.
- حسن: محمّد أحمد محمود، مصر والعرب وإسرائيل في الكتب المقدّسة، دار المعارف القاهرة، ١٩٨٠.
- حسين: طه، الشّعر الجاهلي والردّ عليه، (بدون تاريخ ومكان الطبع).
- حسين: محمّد الصادق و دي بوركي الدّومنيكي، سفر المزامير، (ترجمة)، دار السلام، الإسكندرية، ١٩٦١.
- حسين: محمّد عبد الرحمان، العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل، المعارف، الإسكندرية، مصر.
- الحسيني: محمود أبو الفيض المنوفي، الدّين المقارن، دار نهضة مصر للطبع، القاهرة، ١٩٧٠.
- الحفني: عبد المنعم، الموسوعة النّقدية للفلسفة اليهودية، ط: ١، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠.
- حمزة: مصطفى، تاريخ اليهود العبرانيين من أقدم الأزمنة حتى قيام مملكة داود، دار فجر الإسلام، الإسكندرية، ١٩٨٤.
- الحميد: محمّد عبد الله، افتراءات الصّليبي، ط: ١، دار البلاد للطّباعة والنّشر، جدّة، ١٩٨٨.
- ابن حنبل: أحمد، المسند، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت.
- الحوت: محمود سليم، في طريق الميثولوجيا عند العرب، ط: ١، بيروت، ١٩٥٥.
- الحوراني: يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الآسيوي القديم، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٨.

- الحيني: محمد جابر عبد العال، في العقائد والأديان، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.
- الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، م:١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- الخالدي: صلاح عبد الفتاح، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، ط:١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧.
- خان: ظفر الإسلام، التلمود تاريخه وتعاليمه، ط: ٦، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٥.
- خان: محمّد عبد المعيد، الأساطير العربية قبل الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧.
- الخربوطلي: علي حسين، العلاقات السياسيّة والحضارية بين العرب واليهود في العصور القديمة والإسلامية، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدّول العربية، ١٩٦٩.
- الخشاب: عبد المحسن، تاريخ اليهود القديم بمصر، ط: ١، مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
- الخطيب: عبد الكريم، اليهود في القرآن، ط: ٢، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٨٠.
- ابن خلدون: عبد الرحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، م: ١، ط: ٣، بيروت، ١٩٦٧.
- خليل: أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية (معجم عربي فرنسي إنجليزي)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٩.
- خياطة: محمّد وحيد، قراءات في التوراة على ضوء المكتشفات الأثرية الحديثة، ط: ١، دار طلاس، سوريا، ١٩٨٧.
- دافيد: باكان فرويد، والتراث الصوفي اليهودي، ترجمة: طلال عتريسي، ط: ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٨.
- داود: الأب جرجس داود، أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي، ط: ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١.
- دروزة: محمّد عزة، تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ١٩٦٩.
اليهود في القرآن الكريم، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠.
- دويتشر: إسحاق، اليهودي اللاّيهودي، ترجمة: ماهر الكيالي، ط: ٢، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨.

- ديب: سهيل (مترجم) - المؤلف مجهول - ، التوراة تاريخها وغاياتها، ط: ٤، دار النفائس، ١٩٨٢.
التوراة بين الوثنية والتوحيد، ط: ٢، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٥.
- ديب: فرج الله صالح، حول أطروحات كمال الصليبي، ط: ١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٩.
- ديورانت: ويل، قصة الحضارة، ج: ٢، م: ١، ترجمة: محمّد زيدان، ط: ٣، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٨.
- الرفاعي: فؤاد بن سيد عبد الرحمان، حقيقة اليهود، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ١٤٠٦هـ.
- رودولف: فلهلم، صلة القرآن باليهودية والمسيحية، ترجمة: عصام الدّين حفني ناصف، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤.
- روهلنج: الكنز المرصود في قواعد التلمود، ترجمة يوسف نصر الله، تقديم: مصطفى الزرقا وحسن ظاظا، ط: ١، دار القلم دمشق، دارة العلوم، بيروت، ١٩٨٧.
- الرياشي: سالم، رسالتي إلى اليهود، ١٩٦٦.
- أبورية: محمّد، دين الله واحد على ألسنة جميع الرّسل، ط: ٢، عالم الكتب، ١٩٦٨.
- الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل، ج: ٣.
- أبو زهرة: محمّد، مقارنة الأديان، القاهرة.
- زيعور: علي، الفلسفات الهندية، ط: ١، دار الأندلس، ١٩٨٠، بيروت.
في العقلية الصوفية ونفسانية التصوّف، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.
- سبينوزا: باروخ، رسالة في اللاّهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، ط: ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
- السحّار: عبد الحميد جودة، وعد الله وإسرائيل، دار مصر للطباعة.
- السحمراني: أسعد، من اليهودية إلى الصهيونية، ط: ١، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٣.
- ابن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٩٥٧.
- السعدي: محمّد، حول موثوقية الأناجيل والتوراة، ط: ١، منشورات جمعية الدّعوة الإسلامية العلمية، ليبيا، ١٩٨٦.
- سعفان: كامل، اليهود تاريخا وعقيدة، دار الهلال، مصر، ١٩٨١.
- السقّا: أحمد حجازي، الله وصفاته في اليهودية والنصرانية والإسلام، ط: ١، دار النهضة العربية، مصر، ١٩٧٨.

نبوءة محمّد في الكتاب المقدّس، ط: ١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨.
- ابن سلاّم: أبو عبيد القاسم، الأموال، تعليق: محمد حامد الفقي.
- السمرة: محمود وعبد الرّحمان أسعد ومحمود العابدي، فلسطين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٣.
- سنقرط: عبد العفو، اليهود في الوطن العربي، ط: ١، دار الفرقان، عمّان الأردن، ١٩٨٣.
- السواح: فراس، لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط: ٣، دار الكندي، سوريا، ١٩٨٦.
آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، ط: ١، دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٥.
- سوسة: أحمد، العرب واليهود في التاريخ، ط: ٢، العربي للإعلان والنشر والطباعة، دمشق، ١٩٧٣.
- سيجال: م.ص، حول تاريخ الأنبياء عند بني إسرائيل، ترجمة وتعليق: حسن ظاظا، ط: ١، دار القلم، دمشق، ١٩٨٧.
- شاحاك: إسرائيل، الدّيانة اليهودية وموقفها من غير اليهود، ترجمة: حسن خضر، ط: ١، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.
- الشامي: رشاد عبد الله، الشخصيّة اليهودية الإسرائيلية والرّوح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦.
القوى الدّينية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤.
- شبيب: نبيل، في قضية فلسطين الحق والباطل، ط: ١، المركز الإسلامي في آخن، ألمانيا، ١٩٧٨.
- الشرفي: عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرّابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠.
- شتراوس: كلود ليفي، الأسطورة والمعنى، ترجمة: صبحي حديدي، ط: ١، دار الحوار، سورية، ١٩٨٥.
- الشربيني: عباس أحمد وسامي علي النشّار، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢.
- الشرقاوي: محمّد عبد الله، في مقارنة الأديان، ط: ١، دار الهداية، مصر.
- الشريف: محمود، الأديان في القرآن، ط: ٤، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠.
شلبي: أحمد، مقارنة الأديان / اليهودية، ط: ٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٨.

- شلبي: رؤوف، الأديان القديمة في الشرق، ط: ٢، دار الشّروق، بيروت، القاهرة، ١٩٨٣.
- شلبي: محمود، حياة موسى، ط: ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢.
- الشهرستاني: أبوالفتح محمّد عبد الكريم، الملل والنّحل، تحقيق: عبد العزيز محمّد الوكيل، ج: ٢، مؤسّسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨.
- الشوّاف: قاسم، مع الكلمة الصافية، ط: ١، منشورات دار الأجيال، دمشق، ١٩٦٩.
- صادق: وفا، أخلاق اليهود وأثرها في حياتهم المعاصرة، ط: ١، دار الفرقان، الأردن، ١٩٨٧.
- صالح: صالح محمود، الإنسانية والصهيونية والتلمود، منشورات فلسطين المحتلة، بيروت، ١٩٨٢.
- صايغ: روز ماري، الفلاّحون الفلسطينيون من الاقتلاع إلى الثورة، ترجمة: خالد عايد، تقديم: إبراهيم أبو لغد، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٠.
- الصالح: صبحي، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط: ١٠، بيروت، ١٩٨٢.
- الصليبي: كمال سليمان، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة: عفيف الرزاز، ط: ٢، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، ١٩٨٦.
خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل، دار الساقي، لندن، ١٩٨٨.
- الطالبي: محمّد، عيال الله، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢.
- طباره: عبد الفتاح، اليهود في القرآن، ط: ١١، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦.
- الطبري: ابن ربن، الدّين والدّولة في إثبات نبوة محمّد(ص)، تحقيق: عادل نويهض، ط: ٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٧.
- طعيمة: صابر، التاريخ اليهودي العام، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٥.
التراث الإسرائيلي، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٩.
- طنطاوي: محمّد سيّد، بنو إسرائيل في القرآن والسنّة، ج: ١ و٢، ط:٢، دار مكتبة الأندلس، ليبيا - بيروت، ١٩٧٣.
- طويلة: عبد الوهاب عبد السّلام، بشارات الأنبياء بمحمّد، ط: ١، دار السلام، القاهرة، ١٩٩٠.
الكتب المقدّسة في ميزان التوثيق، ط: ١، دار السلام القاهرة، ١٩٩٠.

- ظاظا: حسن، السّاميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، ١٩٧١.
الفكر الدّيني اليهوديّ أطواره ومذاهبه، ط: ٢، دار القلم دمشق/دارة العلوم بيروت، ١٩٨٧.
أبحاث في الفكر الديني اليهودي، ط: ١، دار القلم دمشق / دارة العلوم بيروت، ١٩٨٧.
- ظاهر: أحمد جمال / محمود علي الزعيبي، بين الفكرين العربي والصهيوني، دار ابن رشد، عمان، ١٩٨٥.
- العابد: محسن، مدخل في تاريخ الأديان، دار الكتاب، سوسة، تونس، ١٩٧٣.
- العابدي: محمود/ محمود السمرة/أسعد عبد الرّحمان، فلسطين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٣.
- ابن عاشور: محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.
- العامري: أبو الحسن محمّد بن يوسف، الأعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.
- عازوري: نجيب، يقظة الأمة العربية، تعريب وتقديم: د. أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- عبد الزغير: صلاح محمد يوسف، اليهودية من خلال ابن حزم الأندلسي، بحث مرحلة ثالثة، الجامعة الزيتونية، تونس، ١٩٧٩.
- عبد الرحمان: عبد الهادي، التاريخ والأسطورة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.
- عبد الرحمان: مرعي، الإمبريالية اليهودية، المطابع الموحدة، تونس ١٩٨٧.
- عبد الملك: بطرس/جون الكساندر طمسن/إبراهيم مطر، قاموس الكتاب المقدّس، ط: ٨، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٢.
- عبد النور: القس منيس، شبهات وهمية حول الكتاب المقدّس، دار الطباعة القومية، الفجالة، مصر، ١٩٩٢.
- عبد الوهاب: أحمد، الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: ١، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩.
النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩.
- عبود: عبد الغني، اليهود واليهودية، ط: ١، دار الفكر العربي، ١٩٨٢.

- العظم: صادق جلال، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط: ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.
نقد الفكر الدّيني، ط: ١، دار لطليعة، بيروت، ١٩٧٧.
- العقاد: عباس محمود، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، ط: ٢، دار المعارف، مصر، ١٩٤٩.
إبراهيم أبو الأنبياء، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- العقيلي: محمّد ارشيد، اليهود في شبه الجزيرة العربية، ط: ١، المطبعة الوطنية، عمان، ١٩٨٠.
- العلوي: أبو المعالي محمّد الحسيني، بيان الأديان، نقله عن الفارسية: يحيى الخشاب، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٩.
- علي: جواد، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج: ٦، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٥٦.
المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين - مكتبة النهضة بغداد، ١٩٧٠.
- علي: فاضل عبد الواحد، من سومر إلى التوراة، ط: ٢، سينا للنشر، ١٩٩٦.
- علي: فؤاد حسنين، من الأدب العبري، نشر معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية، ١٩٦٢ - ١٩٦٣.
- عناية: عزالدين، المسألة الدينية في الخطاب الفرويدي من خلال كتاب «موسى والتوحيد»، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، ٩١ - ٩٢.
- مفيد عرنوق: التوراة والتراث السوري، دار النضال، بيروت، ١٩٨٧.
- العوا: عادل/ جيب، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ط: ١، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٧٧.
- عويس: عبد الحليم، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.
- عوض: عبد العزيز محمّد، مقدمة في تاريخ فلسطين الحديث، ١٨٣١ - ١٩١٤، ط: ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣.
- الفاروقي: إسماعيل راجي، أصول الصهيونية في الدّين اليهودي، ط: ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٨.
- فاضل: سيف الله أحمد، إنجيل برنابا، ط: ١، دار القلم، الكويت، ١٩٧٣.
- فورد: هنري، اليهودي العالمي، تعريب: خيري حماد، ليبيا.
- فريج: غازي محمّد، النشاط السرّي اليهودي في الفكر والممارسة، ط:١، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٠.

- فريحة: أنيس، ملاحم وأساطير أوغاريت (رأس الشمرا)، نشر الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦.
في اللّغة العربية وبعض مشكلاتها، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٢.
في القصص العبري القديم، ط: ١، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٢.
- قاسمية: خيرية/علي أدهم إبراهيم، يهود البلاد العربية، منظّمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، ١٩٧١.
- القرافي: شهاب الدّين، الأجوبة الفاخرة، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- قطب: سيّد، معركتنا مع اليهود، ط: ٤، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٠.
- القمني: سيد، النبيّ إبراهيم والتاريخ المجهول، ط: ١، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.
الأسطورة والتراث، ط: ١، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
إسرائيل التوراة.. التاريخ التضليل، ط: ١، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤.
قصة الخلق منابع سفر التكوين، ط: ١، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤.
- قنديل: عبد الرزّاق أحمد، الأثر الإسلامي في الفكر الدّيني اليهودي، دار التراث، القاهرة / مركز بحوث الشرق الأوسط، ١٩٨٤.
- قوجمان: يحزقيل، قاموس عبري عربي، مكتبة المحتسب، ١٩٧٠.
- كامل: مراد، إسرائيل في التوراة والإنجيل، ط: ٢، منشورات معهد الدراسات العربية العالمية، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٧.
- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، ط: ١، مكتبة المعارف، بيروت/ مكتبة النّصر، الرياض، ١٩٦٦.
قصص الأنبياء، ط: ٢، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٦.
- كريمر: ص، طقوس الجنس المقدّس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياطة، ط: ٢، منشورات السائح، بيروت، ١٩٨٧.
- كوسيدوفسكي: زنون، الأسطورة والحقيقة في التوراة، ترجمة: محمّد مخلوف، ط: ١، الأهالي، دمشق، ١٩٩٦.
- الكيلاني: نجيب، دم لفطير صهيون، ط: ١، دار النفائس، بيروت، ١٩٧١.
- المحافظة: علي، الحركات الفكرية في عصر النهضة في فلسطين والأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧.
- المحجوبي: علي، جذور الاستعمار الصهيوني بفلسطين، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٩٠.

- محمّد: محمّد قاسم، التناقض في تواريخ وأحداث التوراة، الهرم، ١٩٩٢.
- محمود: مصطفى، التوراة، دار النهضة العربية، القاهرة.
- مرجان: محمّد مجدي، الله واحد أم ثالوث، دار النهضة العربية.
- مزنر: فؤاد حسين، أطماع اليهود وأسفارهم، دار الكتب الثقافية، ١٩٨٩.
- مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، ج: ١٧، ط: ٢، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٧٢.
- المشرقي: أحمد، الفرق اليهودية بعد الأسر البابلي إلى ظهور المسيحية، بحث مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٨٧.

الوحي والنبوة في الأديان السماوية، أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة، جامعة الزيتونة، تونس، ٩٢ ـ ٩٣.
- المطعني: عبد العظيم، الإسلام في مواجهة الاستشراق العالمي، ط: ١، دار الوفاء، المنصورة.
- مظهر: سليمان، قصة الدّيانات، ط: ١، دار الرقي للطباعة والنشر، ١٩٨٤.
- المغربي: السموءل بن يحيى، بذل المجهود في إفحام اليهود، تقديم وإخراج وتعليق: عبد الوهاب طويلة، ط: ١، دار القلم، دمشق/ الدار الشامية، بيروت، ١٩٨٩.
- مقار: شفيق، قراءة سياسية للتوراة، ط: ١، رياض نجيب الرّيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٨٧.

السحر في التوراة والعهد القديم، ط: ١، نجيب الرّيس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٠.
- منصور: محمّد عبد العزيز، يا مسلمون اليهود قادمون، ط: ١، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٨.
- منقوش: ثريا، التوحيد في تطوّره التاريخي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.
- ابن منظور: لسان العرب، تقديم: عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت.
- منى: زياد، جغرافية التوراة/مصر وبنو إسرائيل في عبر، ط: ١، دار رياض الريس، لندن، ١٩٩٤.
- مهدي: فالح، البحث عن منقذ (دراسة مقارنة بين ثماني ديانات)، ط:٢، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.
- ابن ميمون: موسى دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية.

- النجّار: عبد الوهاب، قصص الأنبياء، مطبعة العلوم، مصر، ١٩٣٢.
- النسفي: عبد الله بن أحمد بن محمود، تفسير النسفي، ج: ١ - ٢، دار الكتاب العربي، بيروت.
- نوفل: عبد الرزاق، القرآن والإنجيل ونهاية إسرائيل، ط: ١، دار المعارف مصر.
- نويهض: عجاج، بروتوكولات حكماء صهيون، ج: ١، م: ٢، ط: ٢، منشورات فلسطين المحتلة، ١٩٨٠.
- هاليفي: إيلان، المسألة اليهودية - القبيلة الشريعة المكان، ترجمة: فؤاد جديد، ط: ١، مكتبة الخدمات الطباعية، دمشق، ١٩٨٦.
- ابن هشام: السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط: ٢، مطبعة الحلبي، ١٩٥٥.
- الهندي: رحمة الله بن خليل الرّحمان، إظهار الحقّ، ط: ١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨.
- هنداوي: إبراهيم موسى، الأثر العربي في الفكر اليهودي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ١٩٦٣.
- الهواري: محمّد، الختان في اليهودية والمسيحية والإسلام، ط: ١، دار الهاني للطباعة، القاهرة، ١٩٨٧.
- وافي: علي عبد الواحد، الصوم والأضحية بين الإسلام والأديان السابقة، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٩٦٣.

الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة، ط: ١، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، ١٩٦٤.

اليهودية واليهودية، ط: ٢، دار نهضة مصر للطبع، الفجالة، ١٩٨١.
- الواقدي: المغازي، انتشارات إسماعيليات، تهران.
- ولفنسون: إسرائيل (أبو ذؤيب)، تاريخ اللّغات السامية، ط: ١، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٩٢٩.

* * *

الدوريات:

- الأحمد: سامي سعيد، دراسة في معلومات العهد القديم التاريخية عن فلسطين، مجلة المورد، العدد: ١، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ربيع، ١٩٨٩.

نقد العهد القديم، مجلّة المؤرّخ العربي، عدد: ٢٢، الأمانة العامة لاتحاد المؤرّخين العرب، بغداد، ١٩٨٢.
- أحمد: محمّد خليفة حسن، التاريخ العبري القديم رؤية نقدية، عامة مجلّة الفيصل السّنة: ٧، العدد: ٨٠، الرياض، نوفمبر، ١٩٨٣.
- البدوي: فوزي، ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلّة دراسات إسلامية مسيحية، العدد: ١٧، المعهد البابوي، روما، ١٩٩١.
- البرغوثي: إياد، مجلّة فلسطين الثورة، العدد: ٧٤٨، قبرص، ١٩٨٩/٠٥/١٤.
- حدّاد: مهنّا يوسف، الصهيونية الأممية أو التقاء الفكر البروتسطنطي مع الفكر اليهودي - دراسة في علم الإنسان الديني، مجلة عالم الفكر، م: ٩، العدد: ٣، الكويت، أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر، ١٩٨٨.
- راشد: سيد فرج، الكتب اليهودية بين الوحي والتحريف، مجلّة العصور، م: ٢، ج: ٢، دار المريخ للنشر، لندن، جويلية، ١٩٨٧.
اليهود في القدس - دراسة للصراع السياسي والدّيني والاجتماعي بين أسباط الشمال وأسباط الجنوب، مجلة المنهل، عدد: ٥٠٨، السعودية، سبتمبر، ١٩٩٣.
- شعبو: أحمد ديب، «سفر التكوين» في أساطير الإغريق وقدماء العرب، مجلّة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، عدد: ٥٢ - ٥٣، ماي - جوان، ١٩٨٨.
- سعادة: عمر، البنية السكّانية للفلسطينيين والتشكّل السكّاني اليهودي في فلسطين، مجلة الوحدة، السنة: ٤، العدد: ٤٤، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ماي، ١٩٨٨.
- شراب: محمّد حسن، القدس للمسلمين: شواهد ومصادر، المنهل، السعودية، سبتمبر، ١٩٩٣.
- ظاظا: حسن، الشّخصية الإسرائيلية، مجلة عالم الفكر، العدد: ٤، وزارة الإعلام، الكويت، جانفي - فيفري - مارس، ١٩٨٠.
- عبد الله: فيصل، خبرو (خابيـ - روHa - b/ru) مشكلة حقيقية أم مفتعلة، مجلة دراسات تاريخية، السنة: ١٠، العدد: ٣١ - ٣٢، لجنة كتابة تاريخ العرب، جامعة دمشق، مارس - جوان، ١٩٨٩.
- عساف: علي، ندوة التوراة والتراث، مجلة المعرفة، عدد: ٢٦٥، سوريا، مارس، ١٩٨٤.

- علوش: ناجي، أربعون عاما من الاحتلال أربعون عاما من النضال، مجلّة الوحدة، السنة: ٤، العدد: ٤٤، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ماي، ١٩٨٨.
- علي: فاضل عبد الواحد، في معنى الأسطورة والملحمة والخرافة، مجلة المؤرّخ العربي، السنة: ٩، العدد: ٤٧، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، بغداد، ١٩٨٤.
- فرزات: حرب، ندوة التوراة والتراث، مجلّة المعرفة، عدد: ٢٦٥، سوريا، مارس، ١٩٨٤.
- محفل: محمّد، ندوة التوراة والتراث، مجلّة المعرفة، عدد: ٢٦٥، سوريا، مارس، ١٩٨٤.
- مطر: محمّد عفيفي، حول منهج لدراسة الأدب الصهيوني، مجلة الأقلام، السنة: ١٤، عدد: ٩، بغداد، جوان، ١٩٧٩.
منى: زياد، عودة التاريخ المخطوف، التوراة إسرائيل في جزيرة العرب، مجلة الناقد، العدد: ٥٩، السنة: ٥، لندن، ماي، ١٩٩٣.
- النيهوم: الصادق، الفقه في خدمة التوراة، مجلة الناقد، العدد: ٦٠، السنة: ٥، لندن، جوان، ١٩٩٣.

ب ـ الأجنبية:

- Hebrew Old Teststament, The Britsh and Foreign Bible Sciety.
- Achard Robert Martin., Esaie et Jeremie aux prises avec les problemes politiques, in "revue d'Histoire et de philosophie religieuse", 47 anneé/1967, n. 3, PUF France.
- AlFaruqui Ismail., Judaism Zionism and Islam, Eaford - Ajaz, London 1986.
- Arkoun Mohamed., Lectures du coran, alif ed, Tunisie, 1991.
- Attal. R, Image de juif dans l'expression populaire Arabe au Maghreb, in "actes du colloque". C.N.R.S, Paris 1980.
- Aziz Philippe., Moüse et Akhenaton, Ed Robert laffont, Paris 1980.
- Bouamama Ali., La littérature polémique musulmane, Entreprise nationale des livres Alger 1988.
- Bucaille Maurice., La bible le coran et la science, Ad Seghers, Paris 1976.

- Catane Moché., Les juifs dans le monde, Ed Albin Michel, Paris 1962.
- A.Cohen., Le talmud, imprimerie Jacques, Paris.
- Chouraqui André., Histoire des juifs en Afrique du Nord, Hachette, France 1985.
- Comay Joan., Les personnages de l'ancien testament, Compagnie Française de librerie, Paris 1982.
- Cuoq Joseph., La religion et les religions, in "Islamochristiana", n.8, Roma 1982
- Daniélou Jean., Introduction to the great religion, trad Albert. J. LaMothe. Jr, Fides publishers, 1964 Indiana.
- Dawud Abd lahad., Muhammad in the bible, Qatar 1980.
- Dennefeld., Introduction à l'ancien testament, Blod et Gay, Paris 1934
- Ebban Abba., Mon peuple Histoire du peuple juif , Buchet Chastel, Paris 1970.
- Eliade. M., Aspects du mythe, Gallimard, France 1963.
  Le sacré et le profane ,Gallimard, France, 1965.
  Histoire des croyances et des idées religieuses.
- The encyclopedia Americana, v. 16 - 3, New York 1954.
- The encyclopedia Britanica v2, Benton publisher, USA 1973 - 1974.
- Encyclopoedia universalis, France 1990.
- Fontaine Jean., Ibn Khaldoun chercheur indépendant dans la question du dhabih, in "Ibla", n. 116, 4tri, Tunis 1966.
- Freud. S., Totem et tabou, tr. de l'Allemand par S. Jankelivitch, Payot, Paris.
  Moïse et le monothéisme tr. de l'Allemand par Anne Berman ,Gallimard, Paris 1948.
- Friedman. G., Fin du peuple juif , Gallimard, France 1965.
- Gautier. L., Introduction à l'ancien testament, georges Bendel, lausane 1914.

الفهرس

المقدمة ٥

■ الباب الأوّل:

الفكر العربي الحديث واليهودية ١١

الفصل الأوّل:

دواعي الاهتمام باليهودية ١٣

١ ـ الحوافز السياسيّة ١٥

٢ ـ المشترك الحضاري ٢٦

الفصل الثاني:

ردود الفكر الإسلامي الكلاسيكي على اليهود ٣١

١ ـ مخيال التوتّر الكامن ٣١

٢ ـ مقاصد الرّدود العامّة ٣٦

٣ ـ الاستهواد الكلاسيكي والتوراة ٤٠

٤ ـ التوراة والبشارة بالنّبي محمّد ٤٧

الفصل الثّالث:

الاستهواد الحديث: المنهج والرؤى ٦٣

مدارس قراءة اليهودية ٦٤

في المنهج ونقائصه ٦٩
الطّابع السّياسي لأبحاث التيّار النقدي ٧٧
تراجع التحليل الميتافيزيقي مع التيّار النّقدي ٧٩
■ الباب الثّاني:
التوراة: رؤية عربية في القراءة والتشكّل ٨١
الفصل الأوّل:
التوراة بين المعلوم والمجهول ٨٣
١ ـ التوراة ككتاب مسطور ٨٤
٢ ـ أثر الاضطرابات السّياسية على توراة موسى ٩٢
٣ ـ اليهودية وضغط الحضارات المجاورة ٩٨
٤ ـ صعوبة تحديد توراة موسى ١٠٣
٥ ـ التوراة مدوّنة موسى أم مدوّنة اللاّويين؟ ١٠٨
٦ ـ تراث اللاّويين ونقيضه ١١٣
الفصل الثاني:
قراءات التوراة ١١٩
١ ـ القراءة الخارجية للتوراة ١٢٠
٢ ـ قراءة التّوراة من الدّاخل ١٢٢
٣ ـ القراءة اللّغاوية للتوراة ١٢٦
٤ ـ القراءة الحضارية ١٣٠
الفصل الثالث:
جمع التوراة وتدوينها ١٣٣
١ ـ شفهية التوراة ١٣٣

٢ ـ كتابة التوراة ١٣٧
٣ ـ التّدوين في عهد الملكيّة ١٤٤
٤ ـ التدوين زمن السبي ١٤٨
٥ ـ تدوين ما بعد السبي ١٥٣
■ الباب الثالث:
الاستهواد العربي وتفهّم الإيمان والميثولوجيا في التوراة ١٥٧
الفصل الأول:
مفهوم الألوهية في الفكر الدّيني اليهودي ١٥٩
١ ـ تعدّد أسماء إله أم تعدّديّة عقديّة؟ ١٦١
٢ ـ الألوهة لدى اليهود بين الوثنية والتوحيد ١٧٠
٣ ـ صراع الوحدانية والتعدّد ١٨٠
٤ ـ أنسنة الإله وتجسيمه ١٨٤
٥ ـ أثر تراث الأجوار على الألوهية اليهودية ١٨٩
الفصل الثاني:
رؤية الاستهواد العربي لمفهوم النبيّ في التوراة ١٩٧
١ ـ النبيّ والقداسة ١٩٨
٢ ـ ظاهرة النبوّة لدى اليهود ٢٠٨
الفصل الثّالث:
التفكير الأسطوري في التوراة ٢١١
١ ـ التكوين البدئي للعالم ٢١٢
٢ ـ الطوفان وتطهير الكون ٢١٤
٣ ـ أسطورة الدّم والعهد الأبدي ٢١٩

٤ ـ الاستهواد العربي والأسطوري التوراتي ٢٢٣
٥ ـ تراث الشّرق وعلاقته بالتوراة ٢٢٩
■ الباب الرّابع:
الاستهواد العربي واليهودي ٢٣٩
الفصل الأوّل:
التلمود والشخصيّة اليهوديّة ٢٤١
١ ـ اليهودي: العرق والجغرافيا ٢٤١
٢ ـ إشكالية التسميات ٢٤٤
٣ ـ تتلمد اليهودي ٢٤٦
الفصل الثّاني:
اليهودي بين الوهم والحقيقة ٢٥٧
١ ـ نحو رؤية واقعية لليهودي ٢٥٧
٢ ـ وجه بشع عبر التاريخ ٢٦١
٣ ـ أنسنة اليهودي ٢٧١
ثبت المراجع ٢٨٣

هذا الكتاب

قد حرصنا على اللّحاق بكلّ ما تناول الشّعب العبري والتوراة في الحقبة المحدّدة، حتى ولو كان مدمجا ضمن المؤلّفات السياسيّة، ونأينا عن الكتب السّياسيّة الصّرفة التي تهتم بإسرائيل الحديثة، لابتعادها عن شواغل البحث. ولم يأت تجميع المرجعية الحديثة انتقائيا بل شاملا، نظرا لما يطمح له البحث من إرساء طرح تحليلي نقدي لكافة الإنتاجات، الهزيلة منها والجيّدة، العميقة والسّطحية. فلم تكن أولويّة لمرجع دون آخر، وإنما جاء السّعي لتحليل العقلية العربية في كافة تمظهراتها وتجلّياتها، تجاه الظّاهرة اليهودية، فكان التعامل مع كلّ مرجع بحسب ما تسمح به منهجية البحث ومادته.

Bibliotheca Alexandrina
07027753